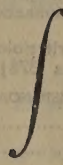
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



JULIO-SEPTIEMBRE

NUM. 43 1 9 5 5 VOL. 11

M A D R I D

SUMARIO

Págs.

El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV, por *Ramón M.ª Torelló, S. J.* 259

Investigación sobre los problemas que plantea a la filosofía moderna el ente de razón, por *Juan Roig Gironella, S. J.* 285

El principio de razón suficiente y la libertad, por *José Hellín, S. J.* 303

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Filosofía de la ciencia. La investigación científica, ¿presupone principios filosóficos?, por *Jesús Muñoz, S. J.* 321

El primer Congreso de Filosofía en Portugal, por *José M.ª Díez-Alegría, S. J.* 327

LIBROS.

A. Krempel: La relátion chez Saint Thomas. Exposé historique et systhématique.—*N. Hartmanns* Ästhetik.—*L. Pereña Vivente*: Teoría de la guerra en Francisco Suárez.—*J. Isaac*: Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce a Saint Thomas.—*J. Pieper*: Ueber die Gerechtigkeit.—*J. Pieper*: Weistum-Dichtung-Sakrament.—*W. Solowjew*: Deutsche Gesamtausgabe der Werke con... Volumen III: Una Sancta.—*E. Schroedinger*: Science et Humanisme. *V. Diego Carro*: Derechos y deberes del hombre.—*E. Kant*: Introducción a la teoría del derecho.—*J. Pérez Bulnes*: La filosofía del Deber.—*R. Pardo*: Del origen a la esencia del conocimiento. *J. Roig Gironella*: Valor humanodivino del hombre 331

REVISTAS. Introducción a la filosofía. Criteriología. Filosofía de las ciencias. Metafísica. Teología natural. [Siglas 378] 344

LITERATURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA 354

CRÓNICA 379

LIBROS RECIBIDOS 383

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat de Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gómez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Madrid (Chamartín).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1955:

España	69
Extranjero	120
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

EL OCKHAMISMO Y LA DECADENCIA ESCOLASTICA EN EL SIGLO XIV *

II. Guillermo Ockham: rasgos caracteriológicos.

El estudio que hemos hecho de la vida de Ockham, en cuanto nos es posible con la escasez de datos que nos puede suministrar la historia, sería del todo inútil si no procurásemos realzar ahora los rasgos caracteriológicos del biografiado que se nos aparecen a través de las andanzas de su tormentosa existencia, y de los trazos siempre relevantes de sus obras [42].

---

* PENSAMIENTO 11 (1955) 171-188. El presente artículo es complemento y continuación de aquel.

[42] También al hablar de las obras de OCKHAM se tropieza con dificultades, principalmente para establecer la cronología de las mismas, y en segundo lugar, para determinar la autenticidad de algunas de ellas. Las más discutidas han sido el *Tractatus de Successivis* y el *Centiloquium Theologicum*. Sin embargo, hay una clara diferencia entre ambas, pues mientras los argumentos de los que atacan la autenticidad del *Tract. de Succ.* estriban en pensar que es una compilación de diferentes doctrinas de OCKHAM, por el hecho de la repetición literal de algunas de ellas; en cambio la cuestión acerca del *Centiloquium* es mucho más seria en cuanto que de ser auténticas todas las ideas que se exponen en dicha obra—ideas y doctrinas que son mucho más tajantes y atrevidas que las que se encuentran en otras obras de OCKHM—, derrumbarían en gran parte los intentos de reivindicación del Inceptor. De ahí que BOEHNER, principalmente, se esfuerce en demostrar la no autenticidad de esta obra.

No deben despreciarse las razones de carácter interno que aduce BOEHNER, es cierto, basadas principalmente en el estilo de la obra y en su contenido. Y en la imposibilidad de trasladar ahora a los estrechos límites de una nota marginal los resultados de nuestro estudio, sólo podemos añadir que nos resultan más convincentes las razones dadas por ISERLOH en favor de la autenticidad y la refutación que hace del pensamiento y de los argumentos de BOEHNER.—Para la bibliografía de OCKHAM se puede consultar: BAUDRY, *Fragments inconnus de Guillaume d'Occam. Le Tractatus de Successivis*. Rev. "Accadémie des inscriptions et Belles Lettres" (1927), 46-55; *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques.*

Hay una trabazón especial entre la vida y las ideas de Ockham. Como en cualquier otro autor, porque es difícil deshacerse del peso de la *vida* en las especulaciones filosóficas, sin que eso quiera significar una falta absoluta de objetividad en el pensamiento de los autores. Pero más en Ockham, porque los acontecimientos de los años turbulentos que vivió y la riqueza de su carácter violento, bien definido, se mezclaron, mutuamente influídos, en un todo de rasgos acusados, insoslayables a cualquiera que se detenga sobre ellos.

Confluyen en Ockham dos tendencias generales: el hipercriticismo de la época, y el espíritu de la filosofía franciscana.

Un resumen acertado de las tendencias de la filosofía franciscana, lo tenemos en unas palabras del P. Boehner, que traducimos del inglés:

"La escuela franciscana medieval no estaba animada de ninguna tendencia hacia la idolatría de alguna mentalidad humana particular, tan dañosa para la verdad como para los que la buscan. Los pensadores franciscanos de la Edad Media tenían fe en el progreso y obraban con pleno conocimiento de lo que tan bien había expresado Escoto: "In processu generationis humanae semper crevit notitia veritatis". Por eso la Filosofía Franciscana no debe ser ninguna repetición estéril de lo que dijeron o escribieron S. Buenaventura, Escoto u Ockham [...] Ockham es un crítico magnífico, y con frecuencia profundo, de Escoto, nunca su idólatra o adorador. Ninguno de nuestros antepasados creyó que el simple título de 'Franciscano' garantizase la verdad de una doctrina. Eran esclavos de la verdad irrefutable, pero no de algún maestro humano. Disfrutaban y ejercían su derecho a la libertad, o sea el derecho a someterse a razones convincentes, sí, pero no al peso de autoridad alguna, a no ser que fuese directa o indirectamente divina. Su espíritu era progresivo. Estaban libres de este orgullo intelectual que se hace responsable de una adhesión exclusiva e idólatra a la doctrina de una escuela determinada, y comprendían que la consecución de la verdad proviene del esfuerzo combinado de todos los que la aman" [43].

El P. Boehner tiene especial interés en colocar a Ockham en esta línea de filosofía franciscana, sin hacer ninguna excepción en su persona, diciendo que

"desde S. Buenaventura hasta Ockham, dando una mirada a la tradición franciscana, se ve este espíritu profundamente cristiano de desconfianza en las empresas filo-

---

T. I.: *L'homme et les oeuvres*, París, 1950; y otras de este autor.—BOEHNER, *The "Centiloquium" attributed to Ockham*. "Franciscan Studies", 1 (1941), 58-71; id. n.° 2, 34-54; id. n.° 3, 62-70; 2 (1942), 49-60, 148-157, 251-301; *The mediaeval crisis of logic and the author of the Centiloquium attributed to Ockham*. "Franciscan Studies", 4 (1944), 151-170, y otras del mismo autor.—ISERLOH, E.: *Um die Echtheit des "Centiloquium". Ein Beitrag zur Chronologie seiner Werke*. "Gregorianum", 30 (1949), 78-103, 309-346, etc.

[43] BOEHNER: *The spirit of Franciscan Philosophy*. "Franciscan Studies", 2 (1942), 230-232.

sóficas puramente naturales, desconfianza que condujo a los doctores franciscanos no al fideísmo o al escepticismo (como quieren algunos) sino al criticismo cristiano" [44].

Pero se nos hace muy dificultoso hablar de Ockham del mismo modo que lo hacemos de S. Buenaventura o de Escoto. Sin embargo hemos querido citar largamente a Boehner, para probar que aún los mismos filósofos franciscanos—por lo menos algunos, no todos [45]—admiten el criticismo de Ockham como perfectamente enclavado dentro del espíritu y de la tradición franciscana.

No negamos que este espíritu de escuela haya influído en el desarrollo del carácter de Ockham, como también el haberse encontrado envuelto en el ambiente hipercrítico que entonces pululaba. Pero no es esto todo, ni mucho menos. Hay en Ockham algo temperamental que no puede pasarse por alto para la recta explicación de sus actuaciones.

Bullía dentro de sí un espíritu de revolución científica que apareció ya en sus enseñanzas primeras de Oxford. ¿Estuvo en esto próximamente influído por el ambiente, o fué algo meramente congénito, inaprendido? Nos es indiferente; pues aún en el caso de que se pueda probar la influencia en él ejercida por otros, siempre habremos de confesar que se lo apropió de tal manera que fué en seguida uno de sus rasgos temperamentales más salientes. Creyó que la ciencia heredada estaba tristemente anquilosada, y se mostró científicamente sanguinario en la destrucción de cuanto significase culto de lo *ya dicho* o *ya admitido por otros*.

Nada tiene valor porque lo haya afirmado otro, sea quien fuere—nos repite insistentemente—sino porque en sí, racionalmente, valga o no. Ockham es indudablemente el principal representante del movimiento antiautoritario característico de los *moderni*, de los nominalistas.

Pero es que además de esta actitud, buena en el fondo y de sano criticismo, encontramos en Ockham la fruición especial del que se deleita socavando y demoliendo lo que otros tuvieron por firme. Sus *novedades*, las que fueron causa primera de su proceso de Avignon, eran ante todo un querer empezar de nuevo en muchísimas cuestiones. Y aunque es cierto que en no pocas le fué imposible decir algo fundamentalmente nuevo, pero en estas ocasiones exhibía por lo menos una presentación inédita,

---

[44] ID.: *Ibid.*, p. 220.

[45] LUDGER MEIER, O. F. M., tomando como base las investigaciones hechas sobre las fuentes de las escuelas franciscanas del siglo XV, está en perfecta oposición a BOEHNER al decirnos que deberíamos dejar de considerar a OCKHAM como teólogo franciscano, toda vez que no basta para ello la mera pertenencia jurídica a la Orden y su trabajo científico, sino que además se requiere una determinada posición espiritual en el sentido y en la línea de la tradición franciscana. Cfr. ISERLOH, *ob. cit.*,

una superficie extraordinaria. Tuvo siempre el temor de ser adocenado, y para ello adoptó no pocas veces posturas francamente revolucionarias. Es verdad que no fué "esclavo ni idólatra de ningún modo de pensar, de una doctrina de escuela o de determinado autor"... pero entre ser idólatra de una tradición y ser revolucionario hay un abismo.

Y Ockham es por carácter un revolucionario. Origen y efecto al mismo tiempo de este carácter es su espíritu de independencia. El mismo lo declara en repetidas ocasiones, insistiendo en que es condición indispensable para el progreso científico la libertad de pensamiento y de manifestación de las propias ideas sin que hayamos de ceñirnos a lo que dijeron o aprobaron los predecesores.

Aduce, por ejemplo, con mucha frecuencia el parecer de Escoto, pero

"non allego eum tamquam auctoritatem, nec dico praedictam opinionem quia ipse eam ponit, sed quia reputo veram" [46].

"Las proposiciones, principalmente filosóficas, que no atañen a la teología, por nadie han de ser condenadas o solemnemente prohibidas, porque en éstas todos han de tener la libertad de decir claramente lo que les parezca" [47].

Por esto no hay que tener miedo a las *novedades*. Para que la ciencia progrese es precisamente necesario decir cosas nuevas, desconocidas de los anteriores, de lo contrario,

"non est aptus ad quaecumque ardua peragenda qui omnes horret novitates" [48].

De ahí también que no quiera hacer caso de los censores, *calumniantes*, de los *doctores modernos mutuo se reprobantes*: éstos no tienen ninguna autoridad.

"negare eos non est inconveniens. Nihil enim quod dicunt est recipiendum nisi quod possunt probare per rationem evidentem, vel per auctoritatem Sacrae Scripturae, vel determinationem Ecclesiae, vel per Doctores approbatos ab Ecclesia" [49].

Es curioso ver cómo fué desapareciendo en Ockham ese respeto que a los comienzos aún tenía a las personas de grande autoridad. Sus ansias

---

[46] OCKHAM: *Super quattuor libros Sententiarum*. Lyon, 1495, pról. 1 MM.
[47] ID.: *Dialogus...*, I, II, c. 22, p. 427; cfr. ABBAGNANO *Storia della Filosofia*, I, p. 527.
[48] OCKHAM: *Dialogus*, I, VII. c. 71, p. 737; cfr. LAGARDE, *ob. cit.*, IV. p. 45.
[49] ID.: *Tract. d Sacramento Altaris*, Venetiis, 1502, quaest. III; cfr. GIACON. *ob. cit.*, p. 265.

de libertad se veían todavía frenadas por la Sagrada Escritura, y también por los grandes Doctores de la Iglesia, aunque no por los *doctores modernos, sus contemporáneos,* que habían alcanzado un grado académico al que él nunca pudo llegar.

Ese mismo respeto al argumento de autoridad encontramos en otra materia por cierto delicada. ¿Puede probarse la actividad del entendimiento humano? Atendiendo a razones naturales él se siente inclinado a negarla, puesto que cree poder contestar adecuadamente a todas las pruebas que se dan en favor de esta tesis; sólo le detiene el parecer contrario de grandes autoridades:

"Per praedicta argumenta potest haberi occasio respondendi ad omnia argumenta quae probant activitatem intellectus. Tamen teneo oppositum propter Sanctorum auctoritatem et Philosophorum, sicut patet de intellectu agente III De anima" [50].

Pero su espíritu de independencia se cruzó más adelante con otros elementos de su carácter—resentimiento, despecho, odio verdadero a todos aquellos que se iban atravesando en su camino—y entonces rompió francamente todos los ligámenes. Sólo veía en sus censores a envidiosos detractores de su originalidad, de sus nuevas ideas, de los progresos por él introducidos en la ciencia de su tiempo. Su inquina contra *doctores* e *inquisidores* es tan violenta que llega a motejarlos crudamente de ignorancia, interés de lucro y venalidad: "doctores propter gulam aut honorem et divitias" [51]. Y por esto,

"Si per doctores intelligas doctores modernos mutuo se reprobantes publice et occulte et etiam in scriptis, nihil quod dicunt est recipiendum, nisi quod possunt probare per rationem eviden em, vel per auctoritatem sacrae scripturae" [52].

Sine temeraria assertione procedam [...] Caveat autem corrector ne in malis principiis consuetudo, vel favor aut odium de correctione nonnumquam faciat perversionem et advertat, quod non possum me singulorum opinionibus coaptare" [53].

Al principio se detenía ante la autoridad de la Iglesia—*nisi Romana Ecclesia hoc doceat esse tenendum* [54]—y también de sus principales doctores, de los filósofos, etc. Pero en Munich, después de haber explo-

---

[50] ID.: *Super quattuor,* II, 25 AA.
[51] LAGARDE: *Ob. cit.,* IV, pp. 23-24, con citas del *Dialogus,* de OCKHAM.
[52] OCKHAM: *Trac. de Sacramento;* cfr. LAGARDE, *ob. cit.,* IV, p. 25.
[53] ID.: *Sumulae in libros physicorum.* Venetiis, 1506; cfr. MICHAISKI, *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV siècle.* "Bulletin de l'Académie Polonaise des ciencies et des lettres" (1925), 192-242. Cracovie, 1927.
[54] ID.: *Tract. de Sacramento, loc. c.,* p. 126. Cfr. LAGARDE: *O. C.,* V, p. 20.

tado su franca rebeldía, ya no atiende a autoridades humanas de ninguna clase; sólo quedó en pie, por lo menos en sus explícitas declaraciones, la autoridad de la Sagrada Escritura. No es raro que muchos hayan visto en él al filósofo predecesor del Protestantismo. De hecho, según algunos, fué el escolástico preferido de Lutero [55]:

"El adversario autorizado del Papa hereje no debe someter a nadie sus opiniones contrarias a los errores del Papa, porque si abraza y venera esas verdades es precisamente porque las ha recibido no de los hombres, sino de Dios, que no tiene necesidad de corrector" [56].

Desde un principio apareció en Ockham este odio a los que le contradecían. ¿Cómo explicar que siendo tan independiente y estando tan seguro de sí mismo se le vea siempre tan preocupado por el decir de los demás? Para ello hemos de contar con un nuevo elemento que ya hemos insinuado: el despecho.

Al hablar de la vida de Ockham expusimos ya suficientemente el curso de sus estudios. Se vió privado de llegar al Magisterio, al título de Doctor propiamente tal. Probablemente fueron las primeras acusaciones de Oxford las que quebraron su carrera, o por lo menos, con toda seguridad, el haber tenido que acudir al proceso de Avignon que había de serle fatal, aun sin haberse llegado a una formal condena.

Ahora bien, fueron precisamente aquellos *doctores modernos*, que nunca le merecieron ninguna garantía de saber y ciencia, los que se interpusieron en su camino. Aquellos que le atacaron porque se espantaron de unas novedades que él consideraba como necesarias para el progreso de la ciencia... Los que eran inútiles *ad quaecumque ardua peragenda*. Y además era cierto que los mismos que le juzgaron en Avignon no estaban de acuerdo entre sí—*mutuo se reprobantes*—, pues entre ellos estaba Durando, que por mucho que tuviese interés en no apartarse demasiado del conjunto de la Comisión, no podía en modo alguno coincidir totalmente con la ortodoxia rasante de Lutterell, y que de hecho sabemos que disintió en algunos puntos a pesar de sentirse atado con las continuas amonestaciones de su Orden.

El ánimo de Ockham se fué caldeando por la pasión. Si no tenían ciencia suficiente para juzgar sus nuevos puntos de vista, si eran incapa-

---

[55] "Of all schoolmen, Occam was one whom Luther preferred": RUSSELL, *History of Western Philosophy*. London, 1946. p. 493; cfr. VIGNAUX, *Justification et Prédestination au XIV siècle*. Paris, 1934, passim (cfr. índice a la palabra *Luther*), y *Sur Luther et Ockham*. "Franziskanische Studien", 32 (1950), 21-30.

[56] OKHAM: *Dialogus*, I, VII, c. 61, p. 736; cfr. LAGARDE, *loc. c.*, p. 23.

ces de entender los nuevos derroteros de la ciencia, ¿por qué se entrometían en sus investigaciones? Sólo podía atribuirlo a presunción o envidia, e incluso a mala fe al no saber oponerse, con argumentos científicos, a sus innovaciones:

"Unde est aliquorum modernorum detestanda praesumptio, qui [...] cupientes soli vocari rabbi, omnem opinionem a suis dogmatibus disentientem agitati invidia damnantes, quia per rationem nesciunt improbare, tamquam periculosam et haereticam caninis latratibus lacerant incessanter" [57].

"Licet aliqui moderni forte stimulante invidia illam opinionem tamquam erroneam nec argumentis sed detractationibus lacerarent" [58].

"Aliqui maliciose provocant aliquos simplices contra istam opinionem" [59].

Por esto replica acusándoles de calumniadores, que no sabiendo responder a sus razones, acuden a la difamación:

"Propter calumniam aliquorum praesens negotium suscepi" [60].

"Nec oportet calumniari" [61].

"Propter calumniantes expono me et dico..." [62].

"Fateor quod quia multos novi scelestos igne vel perpetuo carcere notorie dignos qui de personis innocentibus gravia confixerunt ac mendaciter imposuerunt et odio vel rancore, istam materiam libenter secundum opiniones hominum discutiam" [63].

Si, pues, son doctores que han de acudir a estas bajezas para impugnar a sus adversarios, está claro—sigue discurriendo Ockham—que han llegado a obtener el título sin méritos para ella y con fines poco nobles:

"Tales ab omni amore et zelo veritatis sunt penitus alieni, ostendentes aperte, quod nequaquam amore scientiae aut veritatis magistratum ascenderunt, sed propter gulam aut honorem, aut divitias obtinendas in studio laboraverunt [...]. Propter ventrem et honorem et propter alia terrena consequendo, et incommoda devitando, laborant in studio et discunt" [64].

"Multi sunt in Theologia doctoris nomen habentes per favores humanos et procurationes indebitas aut ambitiones diabolicas ad magisterium exaltati, qui sacrarum litterarum sunt penitus imperiti" [65].

---

[57] ID.: *Tract. de Sacramento*, c. 36; cfr. MICHALSKI, *Les courants philosphiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle*. En *l. c.* (1920), 7; LAGARDE, *ob. c.*, IV. página 24.

[58] ID.: *Ibid.*, p. 116; cfr. LAGARDE, *ibid.*

[59] ID.: *Ibid.*, p. 154; cfr. ID., *ibid.*

[60] ID.: *Ibid.*, p. 210; cfr. ID., *ibid.*

[61] ID.: *Ibid.*, p. 304; cfr. ID., *ibid.*

[62] ID.: *Super quattuor libros Sententiarum*. Lyon, 1495, I, 1, 5 Z.

[63] ID.: *Dialogus*, I, VII, c. 77, p. 589; cfr. LAGARDE, *ob. c.*, V, p. 21.

[64] ID.: *Ibid.*, I, VI, c. 51; cfr. LAGARDE, *ob. c.*, IV, p. 24, nota.

[65] ID.: *Ibid.*, I, II, c. 18, p. 432; cfr. ID., *ibid.*

Por esto, la ciencia no depende del título, sino de los méritos realmente existentes en la persona; indiscutible justificación de su osadía en ponerse a enseñar y dogmatizar sin ser *magister regens*:

"Ergo inter Doctores et Magistros reputas memorandos non solum magistros theologiae, sed etiam omnes lectores vel bacchalarios theologiae" [66].

"Multi qui vocantur discipuli, in expositione scripturae divinae sunt praeferendi Magistris" [67].

"Virtutibus excellentes, in sacris litteris eruditi, in arduis rebus experti" [68]

A partir de su fuga de Avignon su apasionamiento fué aumentando. Se comprende. El que había llegado a la Corte Pontificia con la esperanza de verse reivindicado de las *calumnias* de sus émulos de Oxford, y de poder luego dedicarse tranquilamente a la enseñanza de la verdad, cual nadie hasta entonces lo había hecho... vió de pronto hundirse todo su porvenir, a su modo de ver, por la envidia, la incapacidad de los censores y los errores del Papa.

Se esfuerza en mostrarnos los buenos sentimientos que le animaban a su llegada a Avignon [69], pero al poco tiempo el ataque confirmado a sus doctrinas más queridas, y acaso el desprecio de los censores [70], se juntó con la cuestión de la pobreza evangélica en la que se vió enzarzado, y desató en su ánimo un complejo difícil de definir.

Concretamente, el problema que se presenta en este momento al estudiar el carácter de Ockham es el siguiente: ¿Procedía de buena fe? ¿fueron errores doctrinales pero sinceros? No es fácil seguir el desarrollo caracteriológico de sus inclinaciones y de toda su actuación.

No creemos que se pueda defender su buena fe. Los que quieran reivindicar la rectitud de sus intenciones en todos los momentos difíciles de su vida, deberán achacar a falta de visión elementalísima algunos errores que no admiten una tercera explicación. Y cuando se estudia un poco la personalidad de Ockham aparece en seguida más conforme con todo su modo de ser la violencia de un apasionamiento ocasional, que un fallo estrepitoso en sus criterios y en sus ideas.

La actitud irrespetuosa, a veces incluso grosera, con que trata a la persona del Papa, no se justifica en modo alguno. ¿Cómo podía Ockham, con la indiscutible agudeza de entendimiento que poseía, creer en la *he-*

---

[66] ID.: *Ibid.*, I, VII, c. 42, p. 696; cfr. ID., *ibid.*
[67] ID.: *Ibid.*, I, IV, c. 14; cfr. ID., *ibid.*
[68] ID.: *Ibid.*, I, VII, c. 71; cfr. ID., *ibid.*
[69] BAUDRY: *La lettre*, *l. c.*, p. 81.
[70] Cfr. LAGARDE: *Ob. c.*, IV, pp. 30-31.

rejía de Juan XXII por el hecho de haber revocado una Constitución de su antecesor Nicolás III? Es imposible pensar que no tuviese conocimiento del carácter de la Constitución *Exiit qui seminat*, que en ningún modo significaba una definición pontificia, para poder argüir luego de error a Juan XXII... Y notemos bien que de este pretendido error del Papa arranca toda la fobia de Ockham contra éste y sus dos inmediatos sucesores. Necesitaba, eso sí, eliminar la licitud de cualquier acto papal—sus determinaciones acerca de la pobreza franciscana, las excomuniones lanzadas contra el Emperador, contra Cesena y contra él mismo—y para ello le fué sencillo proclamar la automática destitución del Pontífice por haber *definido herejías...*

Y cuando a sus ideas antipapales se junta la vehemencia de sus sentimientos, el apasionamiento de sus dicterios, sus injurias y sus rechiflas contra la persona de los Pontífices, se hace aún más difícil una reivindicación en este sentido. Porque cuando Ockham se dejaba llevar de sus sentimientos, sin freno alguno de objetividad, escribía párrafos como éste:

"Noverunt enim plures mundi partes ipsum [Juan XXII] fuisse tyrannum crudelissimum, humanum sanguinem ultra modum sitientem, qui offensus numquam destitit donec suum offensorem, si sibi fuerit possibile, sine misericordia de mundo extirpasset" [71].

Y cuando nos cuenta la orden de captura que Juan XXII dió contra ellos después de su huída de Avignon, añade:

"Insuper et litteras diffamatorias, horrenda mendacia et iniquas calumnias execrabiles blasphemias continentes, ad praelatos et alios contra ipsos per mundum destinavit [...]. Sed [...] quanto plus conabatur ipsos confundere, capere et molestare, tanto ex alto prospiciens Deus suos fideles pro amore suo periculis et persecutionibus se strenue exponentes, dextera sua salvifera defendit et protexit" [72].

Ni siquiera después de la muerte de Juan XXII cejará Ockham en su odio apasionado contra este Pontífice. Cree que ni la retractación que el Papa había hecho, antes de su muerte, de su opinión sobre la visión beatífica, le librarán del castigo en la otra vida, y por eso ni aun entonces respeta su memoria, e insiste en querer llevar adelante el proceso que querían introducir en vida del Papa. El alegato tiene un comienzo ya bastante significativo: *Non invenit locum paenitentiae* [73].

---

[71] *Compendium errorum Papae*. Cfr. LAGARDE, *ob. c.*, IV, p. 28.

[72] ID.: *Ibid., ibid.*

[73] Ms. 3387 de la Bibliothèque National de Paris; cfr. LAGARDE, *ob. c.*, IV, p. 47; MULDER, *Gulielmi Ockham Tractatus de Imperatorum et Pontificum potestate*. "Archivum Franciscanum Historicum", 16 (1923), 469-492; 17 (1924), 72-97.

Pero a nuestro modo de ver, el rasgo más característico de Ockham es la doblez de su carácter. Es tortuoso por temperamento, y como consecuencia, sus doctrinas también rezuman una falta de claridad, que en algunas ocasiones parece directamente estudiada.

Su estilo científico podría ser por sí solo objeto de un largo estudio. Es particularísimo y lleno de revueltas impensadas que dificultan grandemente una clara percepción de su ideario. Con razón teme Boehner que se interprete mal a Ockham, y de hecho no dudamos en admitir ya desde ahora que indudablemente se le debe vindicar de algunas acusaciones extremas que se le han venido haciendo.

El espíritu de desconfianza que le anima desde los principios de su carrera, le lleva a establecer antes de cada discusión un análisis minucioso de nociones y conceptos que, una vez interpretados por él en un sentido determinado, le sirven luego como de etiquetas para aplicarlas en el momento oportuno, sin que muchas veces el lector advierta el escamoteo que se le hace de una significación ordinaria en la totalidad de los demás autores. No es posible estudiar a Ockham a medias. Por lo menos es expuesto lanzarse a estudiar uno de sus tratados filosóficos, sin conocer todo el armazón y fundamentos, expuestos acaso en otro sitio distinto.

Como por otra parte no fué amigo de inventar palabras nuevas—desconfiaba de su virtud significativa—nos encontramos frecuentemente con términos materialmente idénticos pero de alcances insospechadamente divergentes. Y si quiere distinguir varios sentidos en una palabra, rechazará aun entonces la solución de buscar vocablos distintos; le parecerá mejor numerar las diversas significaciones [74].

Enemigo formal de las síntesis, de las definiciones esenciales, temía dejar a la labor de los estudiosos cualquier resquicio por donde pudiese introducirse una falsa interpretación de su pensamiento. Por eso sus definiciones son rebuscadas, plomizas, y sobre todo de una sequedad desconcertante, para evitar todo peligro de interpretaciones tangenciales, siempre que así lo pretendía [75].

Sin embargo, a pesar de todo esto, Ockham todavía confía mucho más y aun únicamente en *su propia intención* para que se pueda tener el ver-

---

[74] Cfr. LAGARDE: *Ob. c.*, V, pp. 17-19.

[75] ID.: *Ibid.*, p. 18.—Como ejemplo, notemos la definición que da de *idea*: "Idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali, ad quid activum aspiciens, potens aliquid in esse reali producere"; OCKHAM, *Super quattuor*, I, 35 D.—Y advertimos, ya desde ahora, que ésta es la definición que sirve a OCKHAM de punto de partida para su comentario e interpretación de la teoría de las ideas de San Agustín, como insinuaremos más adelante. Cfr. LAGARDE, *ob. c.*, V, pp. 18 y 112 ss.

dadero sentido que ha querido dar a una proposición o a un determinado vocablo.

Y aquí tenemos la verdadera razón de las diversas interpretaciones que se han dado de muchas de sus doctrinas: el doble juego de una sinceridad aplastante, en unas ocasiones, y el miedo de significarse demasiado en otras.

No nos contradecimos. Acaso la más íntima raíz de su carácter fuese una sinceridad desnuda, violenta. Pero las preocupaciones excesivas sobre la *significatio verborum*, tan típica de Ockham y de su época, y sobre todo las necesarias precauciones que tuvo que tomar desde que, muy pronto, empezó la serie de acometidas contra sus innovaciones, crearon en él un como segundo carácter, sinuoso, complejo y aun estudiadamente tortuoso.

Por eso a pesar de sus definiciones que quieren ser estrictas, sin posibles subterfugios, al parecer, nos encontramos con el problema de su *intención*. Estudiando a Ockham nunca se está seguro de haber dado con el genuino significado de una doctrina determinada. Siempre se hace necesario acudir a la intención que le movía. Y eso es mucho trabajo para los lectores de sus escritos, como ya lo fué para sus oyentes y contemporáneos.

"Propositiones auctorum intelligendae sunt ad mentem ipsorum et non sicut sonant verba, quia saepe verba aliud sonant et aliud significant" [76].

"Ideo multi propter hoc quod recipiunt auctoriatem antiquorum sicut sonant ad litteram et secundum proprietatem sermonis, quod tamen intentum non habuerunt antiqui, in errores varios incidunt."

"Cum multa dicta etiam sacrae paginae indigeant expositione" [77].

La mente de Ockham, esa es la dificultad. El no poder casi nunca entender sus escritos *sicut sonant ad litteram et secundum proprietatem sermonis*.

Y esa dificultad crece por el hecho de que Ockham, a medida que avanzó en su vida, fué necesitando acudir al subterfugio de *su mente*, latente allá bajo las apariencias engañosas de su literatura. Y eso se convirtió en una habilidad.

En su Dialogus encontramos muchos ejemplos de su insistencia en emplear la *intención del autor* para la recta interpretación de cualquier

---

[76] OKHAM: *Sum. in libr. Physic.*, III, c. 7. fol. 16.
[77] ID.: *Tract. de Sacramento*, pp. 62 y 124; cfr. LAGARDE, *ob. c.*, V, p. 20.

escrito; método ciertamente exacto y elemental, pero que no puede extremarse y menos con fines poco laudables.

Estando ya en Munich aparecen los resultados francamente revolucionarios de este principio, al mismo tiempo que procura siempre justificarse poniendo por delante un principio general que nadie puede negarle:

"Nec est semper inhacreudum verbis, etiam Christi, sed menti" [78].

Este principio que puede parecer inocuo, es llevado por Ockham, poco a poco, con distinciones sutiles, hasta conclusiones como éstas: aunque el Pontificado sea de institución divina, con todo no hay inconveniente en que en algunas circunstancias particulares deje de haber Sumo Pontífice y la Iglesia sea regida por varios Patriarcas; aunque los cristianos son discípulos y siervos de Cristo, sin embargo en algunas ocasiones pueden hacer algo contrario a los mandatos de Cristo o sea contrario a sus palabras y obras cuando la necesidad o utilidad así lo aconsejen, con tal que eso no sea en contra de la ley natural... [79].

Otras veces la *intención* del autor sagrado está implícita y hay que explicitarla:

"Quaedam in huiusmodi [en la Sda. Escritura] solum habentur implicite, ita quod absque subtili deductione ex illis minime elici possunt."

"Licet in Scriptura divina nulla mentio de papa haeretico specialis et vocalis inveniatur, plura tamen universalia in scriptura sacra reperiuntur quae possunt ad papam haereticum applicari" [80].

Pero sea lo que fuere de la interpretación de la Sagrada Escritura, lo que sí podemos afirmar es que nunca es tan necesario el principio de Ockham de tener en cuenta la intención del autor como al tratar de estudiarle a él mismo. Es tremendamente ladino precisamente porque cuando pone los principios lógicos de cualquier cuestión, ya tiene delante las últimas consecuencias que de ellos habrá de sacar, y que fácilmente se ocultan a la mayoría de los lectores. Una vez admitidos estos fundamentos en la fría abstracción de meros principios, ya será mucho más fácil que el discípulo venga a aceptar las consecuencias por él buscadas.

El apasionamiento le hacía discurrir precisamente para encontrar fundamentación suficiente a sus propósitos filosóficos o políticos. Su odio a los Papas que fueron sus contemporáneos, por ejemplo, le llevó a debili-

---

[78] Id.: *Dialogus*, I, III, c. 21, p. 811; cfr. Lagarde, *ob. c.*, VI, p. 127.
[79] Id.: *Ibid.*, p. 809; cfr. Id., *ibid.*, p. 128.
[80] Id.: *Ibid.*, c. 7, p. 823, y I, VI, c. 66, p. 527; cfr. Id., *ibid.*

tar el poder de la *institución* del Papado, pasando de lo particular a la tesis general. Para ello empezó creando el confusionismo acerca de la potestad del Papa:

"Quidam enim de maioribus archiepiscopis orbis coram quodam magno praelato asseruit quod Papa posset mutare sacramenta instituta a Christo et instituere nova. Quidam etiam, qui modo vocatur magister in theologia, me praesente, asseruit quod, si papa contradiceret evangelio, magis crederet papae quam evangelio. Et quidam asseruit quod quidquid affimaverit papa tenendum est et credendum, quia propter assertionem eius debet quilibet suum captivare intellectum. Quidam etiam, ut fertur, publice praedicavit quod quilibet fidem suam debet supponere correctioni papae" [81].

Como se ve estos argumentos, o hechos, eran grandemente aptos para crear la confusión entre personas poco entendidas al no distinguir entre las diversas formas en que puede manifestarse el Papa—como teólogo o doctor privado, como Papa consejero, como Papa que define una verdad dogmática, etc., y al no atender a los pormenores circunstanciales, pero esenciales, en que fueron dichas tales afirmaciones, y poniendo en una misma línea valorativa aserciones tan distintas, y de alcance tan variado, como el que el Papa pueda hacer y deshacer Sacramentos, o que pueda dirigir la fe de los cristianos con su corrección.

Esto supuesto, la buena fe de Ockham se defiende con mucha dificultad. Cuando sus propias doctrinas son discutidas e interpretadas con mucha mayor distinción y cuidado que el que él tiene en discernir las ajenas, ¡cómo se queja de que no se atienda a la verdadera *intención* que tuvo al proponerlas!

Ni dejó de acudir al desprecio y ridiculización de las personas de los Pontífices para conseguir más ampliamente sus propósitos de desacreditarlos en sus actuaciones. Mostró y exageró sus defectos naturales, confundiendo sus actuaciones privadas con el supremo poder de definir en cuestiones de fe y costumbres, aun teniendo en cuenta, claro está, que este supremo poder no era entonces dogma de fe.

Siempre queda flotando el deseo de propia justificación, el prurito de aparecer superior en cualidades y ciencia a los Papas que conoció, de ridiculizar su ignorancia porque quieren discutir de teología sin haber aprendido la gramática... ¡Precisamente esta gramática por la que le condenaron sin que, a su modo de ver, hubiesen llegado a entenderla nunca!

---

[81] ID.: *Breviloquium de potestate Papae*. Ed. de Baudry. Paris, 1937, p. 42; cfr. ID., *ibid.*, IV, p. 34.

"Et ita clare apparet quod ille [Juan XXII] sophistice arguit [...]. Si modos arguendi scivisset, numquam per illud sophisma nec por consimilia, quae frequenter adducit, veritatem catholicam impugnasset."

"Si illa, quae ad sermocinales spectant scientias, didicisset et intellexisset, etsi non veritatis amore, tamen ex timore verecundiae scripturas suas nullatenus publicasset; quantae autem utilitatis pro intelligendis scripturis, imo quantae necessitatis sint sermocinales scientiae, sancti canonicae scripturae tractores evidenter exponunt."

"Iste [...] ostendit aperte se grammaticae, logicae, rhetoricae ignarum, nec tamen propter doctarum ignorantiam facultatum ipsum reprehensibilem arbitratur: sed in hoc damnabiliter deliquit [...] quod sic philosophiae et theologiae ignarus, utpote qui earum numquam fuit discipulus, sed a puericia baratator existens tumultibus saeculi intendebat, quaestiones theologice difficiles determinare praesumit. Nullus nam [...] est quaestionum intricatarum theologicae facultatis determinator idoneus [...] nisi fuerit in grammatica [...] et in logica ac metaphysica et theologia perfectus."

"Ita difficultatibus frivolis et fantasticis nititur errores inducere contra catholicam veritatem" [82].

De esta manera, como engañándose a sí mismo, fué cambiando su actitud respecto de la Iglesia y de la sumisión que se le debe. Ya lo hemos indicado anteriormente. Pero queremos poner aquí un fragmento que representa el cenit de su rebeldía. El mismo Ockham que en el *De Sacramento Altaris* todavía se mostraba dispuesto a atender a las determinaciones de la Iglesia—*nisi possit elici ex Scriptura Sacra vel ex determinatione Ecclesiae Romanae* [83]—nos decía pocos años más tarde:

"Todo adversario autorizado del papa hereje debe decir en su corazón y proclamar públicamente cuando llegue el momento oportuno: ¡Sea anatema todo aquel que propague los errores del Papa hereje! ¡Sea anatema yo mismo si caigo en este error! ¡Anatema sobre el Papa, el concilio general, la congregación de todos los fieles, sobre la multitud de los ángeles del cielo [...]. El adversario del papa hereje no debe someter a nadie sus opiniones contrarias a los errores del Papa, porque si abraza y venera esas verdades es precisamente porque las ha recibido, no de los hombres, sino de Dios que no tiene necesidad de corrector" [84].

Ahora ya puede verse claramente por qué dijimos que Ockham no procedió con siceridad. Fué un oportunista durante toda su vida, que dejó aparecer su verdadero carácter como y cuando quiso [85]. Escondía

---

[82] ID.: *Opus nonaginta dierum;* cfr. ID., *ibid.*, V, pp. 45-46 y 80.
[83] ID.: *Tract. de Sacramento*, p. 126; cfr. LAGARDE, *ob. c.*, V, pp. 20-21.
[84] ID.: *Dialogus*, I, VII, c. 61, p. 736; cfr. LAGARDE, *ob. c.*, V, p. 23.
[85] Magníficamente resume esta actitud el comienzo del texto que acabamos de citar "Ita quilibet impugnator idoneus Papae haeretici, dicat in corde suo et proferat ore cum fuerit opportunum..." Con justo sentido crítico nota LAGARDE: "Radicalisme de la conviction: 'in corde'; prudence de l'expression: 'cum fuerit opportunum'"; V, página 22.

sus opiniones entre repetidas protestas de sumisión al parecer de la Iglesia y fingidos escándalos por la perversidad de los censores cuando todavía podía dañarle la fama de innovador revolucionario, y pocos años más tarde prescinde en absoluto del magisterio de la Iglesia, insulta a los Papas y se burla de cualquier intento de crítica que se quiera hacer de sus doctrinas... ¿Por qué? Porque entonces ya lo tiene todo perdido por vías legales, y sólo puede esperar conseguir algo siguiendo a los enemigos del Pontífice. ¡Supo encontrar métodos astutos siempre que le convino propalar sus doctrinas y eludir al mismo tiempo el peso de toda responsabilidad! Se escandalizaba farisaicamente porque no se cumplían las condenas del arzobispo Tempier contra algunas doctrinas de Sto. Tomás [86], y movió en cambio todos los resortes a su alcance durante toda su vida para probar la incompetencia de los Papas en las excomuniones y condenas que caían sobre él. ¡abía aparentar una estrecha adhesión a las doctrinas de Aristóteles y de S. Agustín desfigurando al mismo tiempo sus textos y opiniones para presentarlos como fautores de su propio pensamiento! ¡Y pervirtiendo, como decimos, los textos de otros autores, reclama para sí la máxima cautela y comprensión en saber interpretar bien su verdadera doctrina y sana intención!...

Digamos algo de algunos puntos que acabamos de insinuar: sus métodos, y su interés en mostrar su conformidad con la filosofía de Aristóteles y otros autores significativos.

En ninguna parte aparece tan clara la intención de Ockham como en el *Dialogus*: echar la piedra y esconder la mano. Tampoco en ningún otro escrito suyo iba a mostrarse tan mordiente. Y acaso podamos añadir también que, consecuentemente, es la obra en que mayor relieve adquiere su falta de buena fe. Ockham no podía estar persuadido de la verdad de lo que iba a escribir; él mismo tuvo interés en dejar medio brumosa la paternidad de su pensamiento para todos aquellos que no le conociesen suficientemente.

La forma del *Diálogo entre Maestro y Discípulo* era usada desde antiguo. Y eso le sirvió a Ockham para presentar, como él mismo nos dice, todas las opiniones que se han manifestado sobre este asunto, a fin de que todos los hombres de buen sentido puedan buscar y encontrar por sí mismos las soluciones verdaderas sin que él tenga necesidad de revelarnos su propia opinión. *Le fin renard!* exclama en este punto Lagarde [87].

---

[86] Cfr. Giacon: *Ob. c.*, pp. 644-645; Lagarde, *ob. c.*, VI, pp. 8-9.

[87] "Le fin renard! Avec quelle habilité il sème les chaussetrapes sous les pieds de ses adversaires, proposant les doctrines apparemment les plus offensantes pour provoquer une indignation qu'il se réserve de faire tomber d'un mot, en rapppellant,

¡Con qué habilidad va sembrando de este modo las doctrinas más ofensivas y demoledoras, notando siempre que no hace más que citar, sin nombrarla, una autoridad respetable! El no quiere dogmatizar nada: expone las diversas posibilidades que hay, y las meras insinuaciones en favor o en contra de una opinión... Es manera segura de no atraerse los odios de nadie:

"Pro sententia, quam reputo veram, motivo quandoque d'monstrativo, interdum probabilia tantum, nonnumquam solummodo apparentia, propter aliquos exercitantes, aut probandos, aut tentandos, allego."

"Istum autem modum utilem reputavi: quia sic nec ad probandum, nec ad reprobandum aliquid praescriptorum, amor et odium tuae personae quemcumque movebit: sed omnibus legentibus materia datur cogitandi" [88].

Este método atrevido, el aparentar que algunas sentencias se exponen sólo para probar y tantear a los alumnos, le permite presentar las afirmaciones más osadas y más revolucionarias [89]. Por otra parte la indignación que muestra el discípulo al oirlas (?), suaviza y salva las apariencias, sin que con todo deje de decirle que no debe maravillarse de las novedades porque también éstas son aceptables y necesarias para el progreso de las ciencias:

"Quid loquar de sanctis hominibus et Apostolis si novitates inducere formidassent... Ad novam legem gentes nullatenus convertissent [...]. Non sunt igitur novitates penitus respuendae, sed sicut vetusta, cum apparuerint onerosa, sunt omnino abolenda,

---

d'un air patelin, qu'il n'a fait que citer sans le nommer une autorité respectée": LAGARDE, *ob. c.*, IV, p. 44.—En otros puntos el mismo autor insiste en el carácter poco sincero del Inceptor; cfr. IV, p. 31, y V, p. 21, donde con razón rechaza el parecer de HAUREAU, que escribe de OCKHAM: "un homme obstiné plein de franchise et de courage qui n'hesite pas à declarer tout ce qu'il pense sur les problèmes agités au sein de l'École": *Histoire de la Philosophie scolastique*, Paris, 1872-1880, II, página 360.

Con la exposición que estamos haciendo de la personalidad de OCKHAM creemos que queda suficientemente refutado el parecer de los que quieren ver en él un carácter abierto, y por esto no podemos admitir, sin precisar sentido y matices, la frase de VAN LEEUWEN: "D'ailleurs Ockham n'était pas un homme à cacher ses convictions: par ses ouvrages polémiques et par son attitude à l'égard de Jean XXII il a bravé toutes les censures ecclésiastiques": *L'Eglise règle de foi, dans les escrits de Guillaume d'Occam*. Rev. "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 9 (1934), 261-262. No confundamos la sinceridad en manifestar los propios sentimientos, y aun la triste valentía de desafiar las censuras eclesiásticas, con la sinceridad intelectual... Volveremos a insistir sobre este punto.

[88] OCKHAM: *Dialogus*, I, I, c. 3, p. 414; cfr. LAGARDE, *ob. c.*, IV, p. 44.

[89] Y esta actitud del *Dialogus* ha sido notada por GUELLUY e incluso por VAN LEEUWEN, a pesar de su interés en defender la sinceridad de OCKHAM: "de fait, au cours de l'ouvrage, il évite soigneusement tout indice révélateur, au moins direct, de ses idées personelles" *L'Église*, p. 254.

ita novitates secundum rectum iudicium videbuntur, sunt animosius amplectendae [...]. Non est aptus ad quaecumque ardua peragenda qui omnes horret novitates" [90].

De este modo va evitando por una parte cualquier indicio revelador de sus ideas personales, siempre que lo cree más prudente, y por otra se va insinuando poco a poco para que los discípulos, sin sentir, vayan viniendo adonde él quiere.

Con estas astucias literarias y metodológicas Ockham fué afirmando sus ideas, aunque procurando guardar siempre la integridad de las verdades de fe, que tiene buen cuidado de definir con todos los matices y distinciones necesarias para ver de encontrar la aprobación de la mayor parte de los hombres de ciencia y personalidades de la Iglesia.

Estas son pequeñas muestras. Añadamos las discusiones, más o menos públicas, en que se proponían igualmente estas novedades bajo capa de ser *ad exercitium*, y que fueron prohibidas *nisi reprobando et statim obiectionibus respondendo* [91], clara prueba de que los censores se dieron cuenta de la malicia que podía estar latente en este método.

Llama la atención el poco respeto que muestra Ockham por las doctrinas y la persona de Sto. Tomás. Casi todas las veces que se cruza con él en sus disquisiciones es para disentir y aun para esforzarse en mostrar el poco acierto de las afirmaciones y puntos de vista del Santo.

Ya hemos notado cómo se molesta de que no se cumplan las prohibiciones de Tempier y las de Oxford. Era un émulo demasiado cercano, cuyas doctrinas se iban imponiendo con firmeza, fijando al mismo tiempo unos límites excesivamente estrechos para la mentalidad de Ockham. Sin embargo, esto mismo también nos muestra que el pensamiento de Sto. Tomás todavía no se había impuesto con la fama mundial de nuestros días [92].

---

[90] OCKHAM: *Dialogus*, c. 71, p. 737; cfr. LAGARDE, *ob. c.*, IV, p. 45.

[91] DENIFLE: *Chartularium*, v. 2, n. 1127.—Es evidente el abuso que OCKHAM hizo de este método: "Absque assertione et dubitatione falsa licet recitare [...]; non est necesse omni tempore ostendere veritatem, etiam catholicam confiteri (cum cadat sub praecepto affirmativo quod semper obligat sed on pro semper [...]), deoque, malignorum parvipendens calumnias [...] et ad exercitanda studiosiorum ingenia [...] etiam sententias et opiniones quas reputo erroneas, imo haereticas, recitabo: pro quibus quo voluero fortius allegabo": OCKHAM, *Dialogus*, p. 771; cfr. LAGARDE, *ob. c.*, V, página 15.—"Nullus amator veritatis debet offendi si causa veritatis inquirendae et exercitii impugnetur. Si enim vera sunt, expedit audire obiectiones ut solvantur et sic veritas clarius innotescat. Si falsa sunt, expedit ut convincantur...": OCKHAM, *Trat. de Sacramento*, p. 336; cfr. LAGARDE, *ob. c.*, ibid.

[92] No olvidemos que su ideología no fué admitida plenamente, en muchos aspecpectos, sino pasados varios años, y supo también de persecuciones y prohibiciones explícitas. Sin quitar nada a la gran estimación en que le tuvieron sus contemporáneos, es evidente que las condenaciones de 1277, 1284, 1286 no permitieron que todo su valor fuese reconocido universalmente como lo es en la actualidad. Y de estas condenaciones Santo Tomás no fué reivindicado perfectamente, y con todos los

De lo contrario todo nos lleva a presumir que el Inceptor hubiese intentado un acercamiento, aparatosamente fingido, a las doctrinas tomistas, como lo hizo con las aristotélicas, y en algunos puntos con las agustinianas.

En efecto, son innumerables las veces que Ockham se esfuerza en probar que interpreta rectamente a Aristóteles, y según la mente de los comentadores, Averroes principalmente:

"De quo mihi videtur dicendum secundum principia Aristotelis"...
"Es ista est intentio Philosophi et Commentatorum" [93].

frases que se repiten con una insistencia muy significativa en aquel pensador independiente, temeroso siempre ante el *captivare intellectum* a las opiniones de los demás.

Pero, en cambio, la Facultad de Artes de París insiste en prohibir la doctrina de Ockham precisamente para que no se deje de seguir a Aristóteles; señal evidente de que los rectores de la Sorbona no se fiaban de las aparentes manifestaciones de aristotelismo hechas tan frecuentemente por Ockham:

"Isti sunt articuli quos tenentur iurare bachelarii in artibus quando veniunt ad Rectorem [...]. Item iurabitis quod statuta facta per facultatem artium contra scientiam Okamicam [los decretos de 1339 y 1340] observabitis, neque dictam scientiam et consimiles sustinebitis quoquomodo, sed scientiam Aristotelis et sui Commentatoris Averrois et aliorum commentatorum et expositorum dicti Aristotelis, nisi in casibus qui sunt contra fidem" [94].

Cuando se estudia despacio el ockhamismo se advierte que ya la Facultad de Artes había notado la falta de sinceridad del Inceptor al querer hacer pasar como aristotélicas algunas doctrinas nominales.

La grande autoridad de Aristóteles se imponía entonces aun en aquellos que presumían de independientes y autónomos en sus métodos y en sus ideas: Ockham no quiere oponérsele. Pero cuando choca con las doctrinas del Estagirita, entonces empieza el forcejeo violento por traer los textos aristotélicos a su propio molde. De esto podríamos aducir muchos ejemplos que no admiten dudas.

Ockham, en primer lugar, critica la metafísica aristotélica pero no

---

honores, hasta 1914 por boca de Pío X.—Cfr. GALLUS, *La condenación de Santo Tomás en Oxford*, "Revista de Filosofía", 6 (1947), 377 ss.; KOCK, *Philosophische und teologische Irrtumlisten von 1270-1329*. "Melanges Mandonnet", 2 (1930), 305 ss.

[93] OCKHAM: *Sum. libr. physic.*, II, 6; *Sentencias*, I, 2, 6 T.

[94] DENIFLE: *Chartularium*, v. 2, p. 680.

como se ha hecho modernamente por parte de los positivistas. Ockham hablando un lenguaje aristotélico habituó a los espíritus de su tiempo a deshacerse de las principales ideas que les imponía la visión aristotélica del mundo: las vació de su contenido, para poder sentar las bases del ockhamismo. Y llegó a conclusiones de rara modernidad aunque hablando siempre con términos aristotélicos. Sin cesar de recomendarnos que tengamos por maestro y guía a Aristóteles, hace una verdadera crítica de las nociones aristotélicas de *ser, esencia, existencia, forma, materia, naturaleza, individuo,* etc. No admite el concepto de *ens in potentia*—el invento más típicamente aristotélico—porque cuando desaparece una forma, desaparece por lo mismo la materia... Forzado por estas premisas, Ockham se ve obligado a rechazar el *fieri*[95], y consecuentemente ha de usar de los términos aristotélicos en un sentido diverso, desconocido. Y al dar a esos vocablos una significación nueva, nos resulta con frecuencia un conjunto fantástico [96].

Lo mismo podríamos decir de su concepto de la *finalidad.* Poco a poco, con miedo de enfrentarse a Aristóteles, va negándola primero en el mundo inanimado [97]; luego en los seres inteligentes también, o por lo menos lo pone seriamente en duda porque no ve cómo pueda conciliarse con el libre albedrío. Y como teólogo aún ve más difícil que la libertad del hombre y la divina permitan un encadenamiento necesario de causas y efectos. De este modo introduce Ockham una confusión en éste como en otros puntos de la filosofía tradicional aristotélica, pues da a la finalidad un sentido ciertamente equívoco [98].

Este mismo procedimiento encontramos en algunas doctrinas de Ockham respecto de otras, exteriormente iguales, de San Agustín. Ockham cita, por ejemplo, un texto agustiniano para probar que hay verdades teológicas cognoscibles por las solas fuerzas de la razón, y otras que no lo son; pero es evidente que Ockham desvía completamente el sentido de la frase en San Agustín [99]. Y lo que es mucho más grave, nos propone una interpretación de la teoría agustiniana de las ideas que insensiblemente nos lleva a conclusiones del todo inaceptables y ajenas en absoluto a la mente del Santo. Con su método eminentemente analíti-

---

[95] "Generatio est existentia rei, cuius materia fuit privata forma"; aducido por MOSER: *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham. Kritischer Vergleich der Sumulae in libros Physicorum mit der Philosophie des Aristoteles,* Innsbruck, 1932.

[96] LAGARDE: *Ob. c.,* V. p. 143.

[97] "Non potest demonstrari quod universum ordinetur ad unum principium in desiderando: OCKHAM, *Quodlibeta septem.* Paris, 1487, 1488, IV, 2; cfr. ID., *Sentencias,* I, 1; 4 E ss. y q. 6.

[98] GUELLUY: *Ob. c. p.* 82 ss.

[99] Cfr. LAGARDE: *Ob. c.,* V, pp. 112-113.

co, empieza, como suele, con un desmenuzamiento de la palabra *idea*, nos lleva luego a una definición de la misma que sin saltos bruscos, y propugnando siempre una verdadera interpretación del pensamiento agustiniano, se va desviando paso a paso hasta negar la posibilidad de las *ideas universales* que, podríamos decir, es lo que quería demostrar. Para ello ha tenido que dar al *ejemplarismo, inmutabilidad y eternidad de las ideas, visión beatífica*, etc., un significado tan ajeno a la mente de San Agustín, que una vez más no podemos creer en la sinceridad de la interpretación ockhamista.

A pesar de todo, y ya para terminar, no queremos ocultar que algunos autores, como Hauréau y Van Leeuwen, O. F. M. [100], defienden esa sinceridad con palabras y acentos decididos. Para ellos todos los criterios extremistas de Ockham, aun los político-eclesiásticos, son una *mera consecuencia lógica* de sus principios filosóficos. ¿Hemos de negar ese ensamblaje del filósofo y el político en la persona de Ockham? ¿Hemos de establecer una escisión perfecta entre la filosofía teórica de Ockham y sus ideas ético-religiosas?

Es evidente que no. Algunos pueden pensar que esta posición que adoptamos ahora está en abierta pugna con nosotros mismos por haber insistido no poco en la falta de sinceridad de Ockham. Y no es así. La insinceridad de Ockham en modo alguno arguye una perfecta desconexión entre el filósofo y el político.

Admitimos, pues, sin vacilaciones el parecer de Baudry [101], que afirmando la conexión entre la filosofía y la política de Ockham—contra la opinión de Longpré [102]—sostiene asimismo que el sistema social y político del Inceptor no se deduce de su filosofía como una conclusión de sus premisas. Hubo otro elemento, las circunstancias, que le movieron a aplicar sus principios filosóficos a estas cuestiones político-eclesiásticas, que en otro ambiente y en circunstancias diferentes sin duda no hubiesen llegado a esta esfera práctica de su pensamiento. Pongamos un ejemplo que puede generalizarse a muchísimos puntos de su ideario político-religioso: la autoridad doctrinal del Papa.

Es indudable que cuando Ockham escribió la segunda redacción de su tratado *De Sacramento Altaris*, tenía ya perfectamente concebido y acabado su sistema filosófico. Y en él declara sin titubeos la autoridad de-

---

[100] HAUREAU: *Ob. c.*, cfr. nota 87, y VAN LEEUWEN, *ob. c.*

[101] BAUDRY: *Le philosoph et le politique dans Guillaume d' Ockam*. "Archves d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", 12 (1939), 209-230.

[102] LONGPRE: *La philosophie du Bienhereux Duns Scot*. "Études Franciscaines", 35 (1922), 183 ss.; cfr. BAUDRY, *Le Philosophe*, p. 209.

cisiva de la Iglesia Romana, y en particular también la de la persona del Papa:

"Replico tamen [...] quod licet nihil dicam assertive nisi quod Romana docet Ecclesia, paratus in omnibus propter auctoritatem eiusdem Ecclesiae ingenium meum captivare ac universa quae Romana Ecclesia explicat vel explicabit corde credere et ore confiteri..."

"Maior est Ecclesiae Romanae auctoritas quam ingenii humani capacitas."

"Quamvis [doctores] reputant eam [opinionem] esse haereticam, non esset standum eorum iudicio, cum ad solam Romanam Ecclesiam pertineat quaestionem fidei determinare, dicente Innocentio Papa, c.XXIV, q.I, c.12. *Quotiens*: Quotiens, inquit, fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres et coepiscopos nostros nonnisi ad Petrum, id est sui nominis auctoritatem et honoris debere referre."

"Cum controversia sit inter theologos de aliquo articulo an sit consonus an disonus fidei catholicae, ad summum Pontificem est recurrendum" [103].

Y notemos que en algunas de estas cuestiones que Ockham cree que deben ser sometidas al Papa, a la Iglesia, se debaten no solamente doctrinas teológicas, sino también otras que aunque tienen conexión con el dogma, pero son en sí mismas estrictamente filosóficas, como es la de la identidad entre sustancia y cantidad.

Ahora bien, aun admitiendo plenamente que estas declaraciones de Ockham no prueban en modo alguno que él creyese en la infalibilidad pontificia, pero no puede dudarse que sostenía una verdadera autoridad determinativa de la Iglesia y concretamente del Papa. No habían influído hasta entonces, al parecer, sus principios lógicos y metafísicos, para desestimar esta autoridad de la Iglesia, como sucedió unos años después [104].

Pero cuando las circunstancias en que se vió envuelto le forzaron a adoptar una actitud de rebeldía contra los poderes eclesiásticos, censores y coercitivos, su oposición no fué la de un rebelde cualquiera, sino la de un rebelde intelectual. Y, consecuentemente, hasta entonces no empezó a desarrollar toda una teoría de la comunidad cristiana, de la falibilidad de la Iglesia—el Concilio y el Papa—, la unidad de los fieles constituída por la fe y no por el Sumo Pontífice, las relaciones de la Iglesia y el Estado, etc, que cuando se estudian, desmenuzadas a través de su analítica exposición, aparecen como claramente calcadas en su filosofía, en su teoría de las relaciones de la fe y la razón, de la naturaleza del juicio, de la relación, del individuo y del compuesto...

La relación, pues, entre su filosofía y sus ideas políticas y eclesiásti-

---

[103] OCKHAM: *Tractatus de Sacramento*, c. 16, p. 240; c. 36, pp. 450, 436 y 442; cfr. BAUDRY, *l. c.*, p. 210; VAN LEEUWEN, *ob. c.*, p. 267.

[104] VAN LEEUWEN: *Ibid.*, y 268.

cas existía, pero Ockham no llegó a esas consecuencias más que cuando le empujaron a ellas unas consecuencias ajenas a la ciencia. No creemos que vaya nadie a preguntarnos cómo es esto posible. Bastante conocemos la grande influencia de la voluntad, psicológicamente movida por cargas afectivas, en el enfoque y aun en la agudeza de nuestro entendimiento.

Y sin necesidad de buscar textos ni autoridades recónditas, podemos aducir una frase del mismo Ockham que parece escrita expresamente para apoyar la crítica que estamos haciendo de su conducta: los sentimentalismos tienen su buena parte en las investigaciones científicas,

"cum amor et odium, superbia, ira et invidia, necnon aliae animae passiones, ab inquisitione veritatis humanum impediant imo et pervertant iudicium" [105].

Pocos textos podíamos encontrar tan acomodados a nuestro punto de vista actual. Es exacto: si no hubiese sido arrastrado por las circunstancias a una tesitura rebelde, Ockham, sin dejar de defender su lógica y su metafísica, hubiese encontrado un puñado de argumentos para excluir de sus conclusiones al Papa, a la Iglesia y a todo cuanto pudiese tener alguna relación con ideas y conductas eclesiásticas. Le hubiese bastado querer ver la conexión de estas cuestiones con la fe y recordar que "sólo a la Iglesia Romana le pertenece determinar en cuestiones de fe". Pero intervinieron aquellas *animae passiones* que pervierten el juicio, y entonces fué exacto y fidelísimo en aplicar sus principios hasta la más extrema consecuencia. Dos ejemplos solamente. Veamos cómo razona Ockham cuando ya se siente empujado por el *odium, superbia, ira et invidia*:

1.º *El Papa puede errar contra la fe.*—Porque los artículos de fe no son proposiciones evidentes y necesarias, y por lo mismo es la voluntad la que realiza en último término el asentimiento o adhesión de la mente [106]. De ahí que es fácil equivocarse en cosas de fe, y por lo mismo *cualquiera* puede errar, puesto que las dignidades eclesiásticas no producen virtud ni inteligencia en los que las reciben... Por esto puede

---

[105] OCKHAM: *Dialogus*, prólogo; cfr. BAUDRY, *ob. c.*, p. 215.

[106] "Unde ergo causabitur actus credendi talis complexi. Respondeo quod a notitia incomplexa et actu volendi quo aliquis vult assentire tali complexo quantumcumque nullam evidentiam habeat. [...] Sed dubium est quomodo potest aliquis alicui propositioni assentire sine evidentia [...] Respondeo [...] quia, sequitur: evidenter assentit, ergo assentit; sed non sequitur econverso; quia aliquis potest firmiter et certitudinaliter assentiri alicui complexo sine omni evidentia [...] Ideo dico quod actus voluntatis est causa inmediata quare plus cognoscitur unum tale obiectum et non aliud: quia sc. voluntas vult unum cognosci et non aliud. Et posita ista cognitione cum habitu inclinante sine activitate intellectus, causabitur intellectio illius objecti": OCKHAM, *Sentencias*, II, 25 AA. Son los primeros asomos del voluntarismo ockhamista.

errar el simple fiel lo mismo que los doctores, los obispos, los cardenales y el Papa [107].

2.° *El Concilio General de la Iglesia también es falible.*—Porque según la metafísica ockhamista el ser de un *todo* o una corporación no es más que la mera suma del ser de sus miembros [108]. Por consiguiente, también el ser de un Concilio General no es otro que el de sus miembros separados; y si éstos eran falibles antes de reunirse, seguirán siéndolo una vez agrupados en el *Concilium Generale*:

"Omnes ad generale concilium convenientes, antequam convenirent, poterant contra fidem errare; quare, si conveniunt centum vel ducenti episcopi, constat quod omnes ex arbitrio voluntatis poterunt in haereticam incidere pravitatem" [109].

No hay necesidad de citar más ejemplos. La política eclesiástica de Ockham ciertamente deriva de su filosofía. Pero ¿podemos ya por esto afirmar que procedía con sinceridad? Repetimos que muy bien conocía Ockham la manera de zafarse de las cuestiones que por una u otra razón no le interesaba analizar o deducir. Y más cuando tratándose de doctrinas teológicas le hubiese bastado, como decimos, encuadrarlas en los límites de las cuestiones de fe. El que, con frecuencia ciertamente excesiva, sabía acudir a la *potentia Dei absoluta*, aun en apoyo de teorías filosóficas extravagantes e incluso rayanas en lo absurdo [110], cuando se vió envuelto

---

[107] "Ubi est eadem causa debet esse idem effectus; causa quare christianus potest contra fidem errare est quia nemo credit nisi volens eo quod articuli fidei non sunt de se evidentes. Sed illa causa reperitur in tota multitudine christianorum et articuli fidei sunt inevidentes toti multitudini": OCKHAM, *Dialogus*, I, V, c. 25; cfr. BAUDRY, *Le philosophe*, p. 216.

"Dignitas ecclesiastica non attribuit sanctitatem et per consequens non confert impossibilitatem errandi contra fidem".—"In susceptione papalis officii non necessario conferuntur gratia et virtutes, nec etiam necessario ex tunc augentur": OCKHAM, *Dialogus*, I, V, c. 7 y 3; cfr. BAUDRY, *l. c.*, p. 217.

[108] "Contra istam opinionem quae est contra mentem Aristotelis arguo quod secundum eum, totum nihil est aliud a partibus simul sumptis, id est, iunctis et unitis": OKHAM, *Sum. libr. physic.*, I, 25.

[109] "Illae personae quae in diversis locis possunt contra fidem errare, etiamsi ad eundem locum conveniunt poterunt contra fidem errare, quia sicut locus non sanctificat hominem, ita et locus nullos confirmat in fide"; OCKHAM, *Dialogus*, I. VI, c. 25; cfr. BAUDRY, *l. c.*, p. 217.

[110] No podemos aquí extendernos en explicar ésta, que es una de las doctrinas características de OCKHAM. Adelantemos sólo que para él el principio formalista de una no-identitad, tal que sea productora de una realidad calcada en el modo de ser de los términos lógicos, no admitía restricción ninguna en su paso al mundo real; por esto, para OCKHAM "lex essendi est lex cogitandi", en el sentido más estricto que puede darse a esta frase. Y buscó algo, una fuerza extrahumana, que deshiciese la resistencia o la rebeldía que el orden real oponía a su logicismo. Y acudió a la *potentia Dei absoluta*. De este modo OCKHAM encontró la manera de zafarse de las dificultades que le había de crear su formalismo logicista. Cuantas veces la realidad se resista a acomodarse a

por el *amor et odium, superbia, ira et invidia,* se cegó de tal modo que entonces empezó a exigir todo el rigor silogístico de sus premisas filosóficas, y se olvidó que acaso la *potentia Dei* hubiese sido capaz de conferir al Papa o al Concilio General la infalibilidad que no podía otorgarles la dignidad eclesiástica o la mera colectividad...

* * *

Estas notas sobre la biografía y el carácter de Guillermo Ockham, aunque muy breves, creemos que serán suficientes si no para tener un conocimiento profundo del autor que estudiamos, sí por lo menos para poner en guardia a los que deseando entrar en contacto con algunas doctrinas suyas no tengan a su alcance más que textos sueltos referentes a la materia.

Es peligroso atender a referencias aisladas de las obras de Ockham. Aunque sean textos genuinos [111]. No basta entender con perfección la letra

---

la *lex cogitandi,* apelará a la *potentia Dei absoluta.* Claro que huyendo él de la dificultad iba a poner en serio compromiso a los que siglos más tarde intentarán su defensa. A propósito de la proposición de OCKHAM: "Deus potest praecipere quod voluntas creata odiat eum" [Sentencias, IV, 14 D], que él defenderá apoyándose en la *absoluta* omnipotencia de Dios, el P. BOEHNER dice que estos textos constituyen *a real and serious difficulty in the teachings of Ockham [The "Centiloquium" attributed to Ockham].* "Franciscan Studies", 1 (1941), núm. 2, pp. 52-53].—Hay otras proposiciones verdaderamente curiosas y atrevidas a este propósito. Pero no es éste su lugar.

[111] Esta es, sin duda, la razón de que al tratar de OCKHAM sea fácil engañarse y contentarse con algunos textos que ciertamente suenan a doctrinas que, por ser tradicionales en la escolástica, nos hacen creer que OCKHAM es uno más en la lista. RUBERT CANDAU *(l. c.)* cree que me he dejado llevar de un prejuicio al escribir de paso en mi primer artículo que OCKHAM niega "la objetividad de la naturaleza universal específica". No negamos que las necesarias limitaciones de un artículo de revista son traidoras, pues lo que a veces puede parecer una frase ligera, copiada de tantos otros autores, no es tal, sino fruto de varios años de estudio en las fuentes más genuinas del ockhamismo de que en la actualidad podemos disponer.

Por lo demás, si fuera cierto y demostrado, como parece creer RUBERT, que "lo que niega OCKHAM es que el carácter *formalmente universal* se dé en el mundo exterior" —y nada más que esto—, podrían haberse ahorrado muchos estudios acerca de las doctrinas filosóficas de este autor, y OCKHAM estaría clasificado dentro del más puro escolasticismo, por lo menos en lo que toca a esta cuestión básica. Conocemos los textos ockhamistas, en que podríamos apoyarnos para participar del parecer de RUBERT, porque no hay otros en todas las obras conocidas de OCKHAM; y son insuficientes. Y la insuficiencia proviene no del texto mismo, sino de esa "mentalidad" de OCKHAM, de ese su carácter escurridizo del que hemos hablado, de esa insinceridad en afrontar y defender doctrinas que podían causar un alboroto excesivo, por lo menos en algunos momentos críticos de su vida. Porque estos textos de OCKHAM son de todo punto ininteligibles cuando se atiende a otros conceptos y a otras tesis científicas defendidas por este autor con mucho más ahínco e interés que la objetividad de la naturaleza universal específica. Y la imposibilidad de conciliar doctrinas de un mismo autor es lo que nos ha puesto en guardia para aquilatar lo que a primera vista también a nosotros nos parecía claro. Y lo era demasiado. De este modo fué preciso atender mejor a la *significatio, suppositio,*

de una idea de este autor, ni mucho menos fiarse de una interpretación que aplicada a la mayoría de los escritores escolásticos nos revelaría sin engaños su verdadero pensamiento. La *mente*, la *intención* de Ockham no se abre ante cualquiera, ni al primer intento. Hay que bucear y sobre todo saber situarse en su estado de ánimo para ver el alcance que en cada caso quiere dar a sus palabras.

Después de mucho estudio de sus obras y de su carácter, y del ambiente que le rodeó en su vida, creemos firmemente que el único método que puede llevarnos a una inteligencia de Ockham en una doctrina determinada es el de *comparación*. Cuando creamos haber entendido su íntimo pensamiento referente a cualquier tesis filosófica, hay que transportar esta nuestra interpretación a otros puntos del ideario ockhamista, cuantos más y más variados tanto mejor, para ver si allí cuadra la exégesis que creímos genuina, o si por el contrario este nuestro modo de ver supondría allí una manifiesta inconsecuencia.

Y este trabajo es tanto más laborioso cuanto que Ockham aplica sus principios filosóficos no sólo a la teología, sino también a la sociología, a la política y a lo jurídico eclesiástico.

Con estas prevenciones se puede emprender un estudio de los fundamentos filosóficos del ockhamismo sin temor a vernos desorientados y aun desmentidos a los primeros pasos.

RAMON M. TORELLO BARENYS, S. I.

Orihuela (Alicante).

---

a ese "modo oculto" con que se producen los universales *[natura occulte operatur in universalibus]*, a la intervención de Dios, que, según OCKHAM, pone también su mano en la formación de estos conceptos generales *[aliquid aliud concurrit... et illud est Deus qui cum albedine facit unam causam totalem respectu illius cognitionis]*..., para ver si realmente sus textos, que parecen claros, son engañosos, porque *propositiones auctorum intelligendae sunt ad mentem ipsorum et non sicut sonant verba, quia saepe verba aliud sonant et aliud significant*.

Esta es la dificultad específica de OCKHAM. Y el esfuerzo hay que ponerlo precisamente en atender a su persona—queremos decir a su carácter y a su historia—mucho más que a sus escritos aislados. En muchos autores bastan unos textos clave para conocer su filiación. En OCKHAM los textos solos dicen muy poco.

INVESTIGACION SOBRE LOS PROBLEMAS QUE PLANTEA A LA FILOSOFIA MODERNA EL ENTE DE RAZON

I. La filosofía moderna replantea el antiguo problema del ente de razón.

La filosofía moderna ha puesto de actualidad muchas cuestiones metafísicas, que en el siglo pasado habían quedado en segundo plano.

Entre estas cuestiones, que hoy día cobran actualidad, es una de las principales la del ente de razón. Desde luego no se la plantean los filósofos con esta terminología; pero bajo la apariencia de los más diversos temas y filosofías, está latente el problema del ente de razón.

Es fácilmente comprensible el porqué de este proceder: el rasgo más típico de la filosofía postkantiana es su oposición a toda filosofía "conceptual"; y al revés, lo más fundamental de la filosofía de la tradición católica es precisamente que es conceptual. Para convencerse de esto basta hojear un poco el magnífico libro de Olgiati [1], que muestra también que nuestra filosofía hace un uso moderado, analógico, no racionalista, de los conceptos que maneja.

Ahora bien, si una filosofía, en vez de hacer radicar su fuerza en el raciocinio y demostración conceptuales, es intuicionista (como pasa con la fenomenología y el existencialismo derivado de ella) es obvio que entonces "cosifique" o "realice" intuiciones sensibles como las de "mal", "nada", "muerte", etc., colocándolas (supuesta la intuición fenomenológica) en una categoría parecida a la de las nociones positivas; y con ello borrará los límites que tan netamente señala nuestra filosofía entre

---

[1] Olgiati, F.: *I fondamenti della Filosofia Classica*, 2.ª ed., Milán 1952. En esta interesante obra, preferentemente metafísica, se hace notar con especial acierto la importancia del carácter conceptual de la filosofía, por ejemplo, en el cap. V, págs. 47-70.

"ente real" y "ente de razón"; de lo cual se siguen consecuencias que repercuten en todo el ámbito de la Metafísica.

Además, nuestro anterior artículo sobre las antinomias lógicas requiere un complemento, que haga ver cuán necesaria es la analogía de los conceptos, como del de ser, para resolver estos problemas [2].

Examinemos, pues, algunos de los principales aspectos con que la filosofía moderna ha replanteado el problema del ente de razón y las soluciones que nosotros podemos darles.

II. Los que exageran y los que deprimen el ente de razón

Ante todo los filósofos "de la existencia", tanto si son existencialistas (por ejemplo, Carlos Jaspers), como si son existentivos (por ejemplo, Martín Heidegger), parecen dar una consistencia positiva y existencial a algunos entes de razón.

Basta recordar de qué manera Heidegger hablaba en su ya antigua y superada posición del *Ser y Tiempo*, sobre la "nada", la "muerte" y el "tiempo", tres nociones que para nosotros son tres entes de razón, pero a las que en su concepción parece señalárseles cierta realidad positiva y existencial [3].

De modo parecido (pero más acentuado, si cabe) J.-P. Sartre en el libro *El Ser y la Nada*, da a la nada una como consistencia dentro del ser: "si puede haber una nada, no es antes ni después del ser, ni, de una manera general, fuera del ser, sino en el seno mismo del ser, en su corazón, como un gusano" [4]. Heidegger que desautorizó a Sartre como filósofo, colocándolo en la categoría de los buenos literatos, y no más, también combatió sus concepciones sobre la nada [5]. Pero lo curioso es

---

[2] Véase mi artículo: *La antinómica solución de las antinomias o paradojas lógicas*, Pensamiento 10 (1954) 287-309. Especialmente, pág. 308.

[3] En *Sein und Zeit*, 2.ª sección, capítulo 1.º, *Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode*, § 46-53; el cap. 4.º *Zeitlichkeit und Alltäglichkeit*, § 67-71, etc.

[4] Sartre, J.-P.: *L'être et le néant*. Paris, 1949, 1.ª parte, cap. 1.º, § IV, *La conception phénoménologique du Néant*, pág. 57. Antes ha expuesto la concepción de Hegel y de Heidegger (desde luego, interpretadas a su manera).

[5] Heidegger, M.: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1953, § 1, págs. 19-20: "Wer vom Nichts wahrhaft reden will, muss notwendig unwissenschaftlich werden... Vom Nichts zu reden, bleibt für die Wissenschaft allezeit ein Greuel und eine Sinnlosigkeit. Dagegen vermag dies ausser dem Philosophen der Dichter..."; y él, a continuación, le da un verdadero sentido, al proponerse la cuestión: "¿por qué hay ser más bien que nada?" Bergson cuando se la proponía era por lo menos más consecuente (aun incurriendo también en las contradicciones que señalaremos después); pero Heidegger o bien incurre desde el principio en un sinsentido, o bien relega su investigación al nivel y altura de la poesía.

que el mismo Heidegger considera al existente "salido de la nada en cuanto tal" y destinado a "ser para la muerte" con proporción intrínseca a la nada, a la que si bien no "cosifica" en el grado en que lo hace Sartre, no obstante parece darle una realidad positiva fenomenológica [6].

En Schopenhauer y otros filósofos postkantianos, se halla también una exageración del ente de razón, al que dan una realidad y consistencia, como si fuera algo positivo y existencial.

En el extremo opuesto está Enrique Bergson, el cual de tal manera niega todo alcance objetivo a la representación del ente de razón, que considera pseudoproblemas todos aquellos en cuyo enunciado interviene. Tales son para él, la cuestión de la creación (ya que se define "productio ex *nihilo* sui et subiecti") y la del mal (en cuanto "*privación* de bien" y, por tanto, ente de razón) y la de las disteleologías: "Si pudiésemos establecer que la idea de *nada*, en el sentido en que la tomamos cuando la oponemos a la de existencia, es una pseudoidea, los problemas que suscita se convertirían en pseudoproblemas" [7].

Para demostrarlo comienza estableciendo que la imagen sensible (es decir, no el concepto, la idea, sino el producto de los sentidos o de la fantasía) es siempre de algo *positivo*, y por tanto, que no tenemos verdadera representación de la nada, cuyo contenido, por definición, sería algo negativo [8]. Digamos de paso, que aprobamos completamente esta opinión, de que el contenido de nuestras representaciones siempre será algo positivo; pero que Bergson se equivoca si imagina que tratamos de la "imagen" de la nada; nosotros no tratamos de la "imagen sensible" de la nada, sino del "concepto" o "idea".

Pero el hecho es que Bergson también ataca el concepto o idea de nada. Su demostración consiste en hacer ver que en realidad siempre tenemos una idea positiva: "la representación del vacío es siempre una representación llena, la cual se resuelve al analizarla, en dos elementos positivos: la idea, distinta o confusa, de una substitución, y el sentimiento, experimentado o imaginado, de un deseo o de un pesar" [9]. De lo cual saca esta conclusión: "Se deduce de este doble análisis, que la idea de la nada absoluta, entendida en el sentido de una abolición de todo, es

---

[6] De Waehlens, A.: *La Filosofía de Martín Heidegger*. Madrid 1945, cap. XIV, págs. 263-268. La lectura de este breve, pero enjundioso capítulo a que remitimos al lector, nos ahorra tener que exponer más largamente este punto.

[7] Bergson, H.: *L'évolution créatrice*. Paris 1914, cap. IV, pág. 301.

[8] O. c., ibíd., págs. 301-303.

[9] O. c., ibíd., págs. 306-307.

una idea destructora de sí misma, una pseudoidea, una simple palabra. Si suprimir una cosa consiste en substituirla por otra, si pensar en la ausencia de una cosa no es posible más que por la representación más o menos explícita de la presencia de alguna otra; finalmente, si la abolición significa ante todo substitución, la idea de una *abolición de todo* es tan absurda, como la de un círculo-cuadrado" [10]; "la idea de la nada absoluta tiene exactamente la misma significación que la de círculo-cuadrado" [11].

Resumiendo lo más fundamental del pensamiento de Bergson en unos enunciados, tendríamos los siguientes: 1.º, la idea de "nada" presenta siempre un contenido positivo; y, en general, lo contradictorio lo pensamos como no-contradictorio; es decir, pensamos el no-ser como ser; 2.º, por tanto, los conceptos cuyo contenido es un ente de razón carecen de objeto representado: son pseudoideas; los problemas basados sobre ellos son pseudoproblemas.

Es interesantísimo observar que el primer enunciado lejos de ser una dificultad contra nuestra posición, es al revés un pilar fundamental. No es para nosotros dificultad que en todo concepto representemos el ser; la dificultad provendría de que representásemos realmente el no-ser.

En efecto, nuestra Metafísica señala como atributo del ente la verdad transcendental, o sea la inteligibilidad radical que hay en todo ser. Por tanto todo inteligible es ser, y todo ser es inteligible. Por otro lado, el objeto adecuado del entendimiento es el ser. Por consiguiente lo ininteligible, así como no es inteligible o verdadero, tampoco es ser; y cualquier formulación del no-ser (como por ejemplo la noción de "nada") será esencialmente ininteligible. No ha hecho Bergson, pues, otra cosa que reafirmar y confirmar la posición de la Metafísica conceptual, cuando creía combatirla [12]; lo cual por lo demás pasa frecuentemente, pues en general los filósofos postkantianos tienen una gran ignorancia de la Metafísica escolástica.

Pero si bien concedemos a Bergson el primero de los dos enunciados antes formulados, no obstante le negamos el segundo. Es decir, del hecho de afirmar que el no-ser (o sea, lo contradictorio) no es *en sí mismo* inteligible (que expresamos con el tecnicismo: no es *por sí* inteli-

---

[10] O. c., ibíd.

[11] BERGSON, H.: *Les deux sources de la Morale et de la Religion*. París, 1933, capítulo III, pág. 269. Véase sobre la idea de mal un ataque parecido en la misma obra y capítulo, págs. 280-281.

[12] SANTO TOMÁS, 1.ª q. V, a. II, c.: "Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in 9.º Metaphys.; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile".

gible) no se deduce que no sea inteligible *por otro*, es decir, *por el fundamento* importado de hecho.

¿Qué significa esto? ¿Qué es "ser inteligible por otro"?

Precisamente para exponerlo es necesario desarrollar la teoría del ente de razón; y esto es lo que vamos a intentar ahora.

III. Noción fundamental del ente de razón y de sus divisiones.

Lo primero que se advierte al investigar la noción del ente de razón es que hay entre sus expositores una cierta ambigüedad; se puede advertir también, siguiendo más adelante, que esta ambigüedad proviene de que se toma la noción de ente de razón en dos sentidos muy diversos, que podremos llamar ahora para entendernos, "sentido amplio" y "sentido estricto". El filósofo que más contribuyó a delimitar el sentido estricto y propio del ente de razón fué Suárez; no sólo por su Disputación 54.ª sino sobre todo porque en el decurso de toda su Metafísica aplica coherentemente esta noción del todo precisada que ha elaborado.

Ente de razón en "sentido amplio" puede llamarse aquello que "está en la razón", es decir, que elaborado por nuestra mente se contrapone a lo existente. En este sentido los conceptos universales, las nociones matemáticas, los conceptos lógicos, pueden ser llamados entes de razón. Y sin embargo este uso es sumamente ambiguo, porque como veremos en seguida, en cierto sentido pueden ser a veces verdadero ente de razón (en sentido estricto), y otras, pueden ser ente real. Por esto sería mejor no tomar el concepto de "ente de razón" en este sentido ambiguo, sino según lo hace Suárez.

En cambio ente de razón en "sentido estricto" es aquel concepto que con más rigor y propiedad se contrapone al ente "real". Cuando definimos el contenido del concepto de ser, no podemos dar de él una definición esencial, por género y especie, porque es una noción primera en su orden, y, por tanto, ante sí no tiene género, ni diferencia específica. Pero podemos en estos casos dar una definición descriptiva; no descriptiva por cualesquier rasgos (como hace el existencialismo), sino por aquel que le es más íntimo y propio. De esta manera definimos el ente "real" (llamamos "real" precisamente al contrapuesto al "ente de razón") *cualquier aptitud para existir*. Expliquemos un poco el sentido de esta definición.

El contenido de una noción, si es no-contradictorio, por lo mismo será "uno" (con unidad transcendental, que consiste en excluir la

contradicción); y por tanto será ser. Ahora bien, puede darse esta aptitud de muchas maneras, y muy analógicas, pero la más destacada diversidad señala la diferencia entre lo "existente actual" y "la esencia *meramente* posible". Si algo "existe" (un hombre, un árbol, un perro, etc.), con mayor razón es *apto para existir;* contiene en sí una esencia o definición con aptitud para existir, puesto que de hecho está actualizada o existente. Pero también la mera esencia, es decir, el contenido de una noción que no existe, expresa sin embargo que le corresponde objetivamente una aptitud para existir. Si digo, por ejemplo, "animal-racional", expreso una noción abstracta a la que corresponde un contenido objetivo que es apto para existir. Si digo, por ejemplo, "animal no corpóreo", lo mismo que "círculo-cuadrado", formulo expresiones a las que no les corresponde en sentido transcendente ninguna aptitud para existir.

Tenemos, pues, que el contenido del ente de razón, por incluir en sí una contradicción, así como no es "uno" (sino ser y no ser, esto es, contradictorio), tampoco es inteligible, y tampoco es ser. Por tanto, ni le corresponde un contenido positivo *existencial,* ni una *esencia real,* es decir, que denote la capacidad objetiva de que pueda realizarse. En este sentido se define también el ente de razón como aquella noción a la que ni corresponde existencia alguna, ni esencia.

Pero no basta este primer carácter del ente de razón o ineptitud radical para existir, nacida del hecho de que si pasase a la existencia importaría una contradicción formal. Además de éste se requiere otro para que haya ente de razón; y este otro carácter es que a pesar de no ser ente (según lo dicho), nuestra mente lo forma y lo toma como si lo fuera: lo expresa positivamente. Cuando decimos: "las tinieblas avanzan sobre la tierra", tomamos las tinieblas como si fueran un ser positivo, cuando en realidad no son más que mera carencia de luz. Por tanto, si ni "son" propiamente, tampoco en rigor "avanzan". Y sin embargo al decir "son oscuras, avanzan", etc., las tratamos como si fueran algo positivo, como si fueran ser real, no siéndolo, ni pudiendo serlo. Tenemos aquí un auténtico ente de razón.

Para abreviar, podría, pues, decirse compendiosamente en una sola frase, que el ente de razón es aquella noción que "es pensada por la mente como ser, pero que no tiene *en sí* ninguna entidad real", sino que "su ser sólo está en ser pensado", es decir, que "tiene ser *objetivo* sólo en el entendimiento" [13].

[13] "Quod habet esse obiectivum tantum in intellectu", porque como se ha explicado, ni le corresponde en la realidad algo positivamente existente, ni una aptitud transcendente o esencia, para poder existir.

IV. División más importante del ente de razón.

Al examinar con detención las principales características de los entes de razón, se advierte que hay dos clases muy diversas de ellos: 1.ª los que entran corrientemente en el lenguaje ordinario, en el científico y en el filosófico; 2.ª los que no forman parte de ninguna estructura racional, aunque podemos también hablar de ellos.

En la primera clase están nociones como las de "nada", "tinieblas", "mal" (= privación de bien), "ceguera" (= privación de visión), "espacio absoluto", etc.

Para la segunda clase quedan las nociones de "círculo-cuadrado", "piedra-sensitiva", etc.

Autores hay que para señalar la diferencia entre estas dos clases de entes de razón dicen que los de la primera desempeñan el papel de sujeto y predicado en los juicios, mientras que los segundos, no. Pero si se toma a la letra esta frase resulta un contrasentido. He dicho que tomando a la letra la frase "desempeñan el papel de sujeto y predicado en los juicios", resulta un contrasentido, pues supone que los otros entes de razón no desempeñan el papel de sujeto o predicado en nuestros juicios: ahora bien, decir "círculo-cuadrado no es sujeto en un juicio" es tomar la noción de "círculo-cuadrado" como sujeto del mismo juicio con que se dice que no es sujeto.

Por tanto no debe entenderse así literalmente esta definición, sino de otra manera; a saber: los segundos, por el hecho de importar una noción contradictoria (como todo ente de razón) y por no importar *próximamente* nada más (ningún fundamento) no entran, tomados en su primer sentido objetivo, dentro de ningún sistema racional coherente; pero esto no excluye que si bien el círculo-cuadrado sea ininteligible como algo existencial, es decir, como una esencia realizable existencialmente con este primer sentido objetivo que damos al objeto de nuestro conocimiento, sin embargo no es ininteligible el hecho de pensar que el círculo-cuadrado es ininteligible, dándole entonces un segundo sentido objetivo o segunda intención. Ahora bien, los entes de razón fundados, precisamente por importar un fundamento inmediato pueden entrar dentro de un sistema coherente y racional, aun sin recurrir al artificio de esta segunda intención.

Tenemos, pues, que a la primera clase de entes de razón de que hemos hablado los llamamos corrientemente entes de razón "fundados", o con fundamento en la realidad; a los segundos "no-fundados" o sin

fundamento en la realidad. Pero este modo corriente de hablar de los autores de tratados metafísicos también ha de ser bien interpretado, pues, como he dicho, unos y otros tienen más o menos remotamente un fundamento en la realidad, puesto que de ambas clases de entes de razón podemos hablar con sentido (por ejemplo como hacemos ahora). Diremos, pues, que los entes de razón de la primera clase tienen un fundamento *próximo*, el cual si bien no hace su contenido *por sí mismo* inteligible (sería ya ente real), no obstante hace que por razón de este fundamento, que es lo realmente importado, tenga sentido usar estos entes de razón en el lenguaje corriente de las ciencias y de la filosofía, como en la conversación ordinaria; en cambio los otros sólo pueden entrar en un sentido ulterior o reflejo; es decir, no por algún fundamento importado inmediatamente, sino gracias a que remotamente suponen las operaciones mentales que permiten decir con sentido que "el sinsentido es lo que no tiene sentido", o asertos similares; es decir, con una analogía mucho más amplia.

Otra subdivisión hay que tiene más utilidad en el uso, aunque no tiene tanta profundidad teórica. Es la subdivisión del ente de razón fundado en tres clases: *a*) *negativo*: expresa positivamente, a modo de ser (sin esto ya no sería ente de razón) una mera negación. Por ejemplo, "la nada", "el vacío absoluto", "las tinieblas"; *b*) *privativo*: expresa positivamente, a modo de ser, una privación (es decir: negación de un ser *debido*). Por ejemplo, "la ceguera", "la sordera", etc.; *c*) *relativo*: esta clase expresa algo positivo, una relación; pero relación entre seres no existentes; que importaría, pues, contradicción si hubiese en el orden existencial una referencia de uno (no existente) a otro (no existente): es la mente la que forma esta relación. Tal es, por ejemplo, el enunciado con que digo que "los géneros son *mayores* que las especies", ya que no existiendo los géneros, ni las especies, tampoco puede ser algo existencial esta exigencia de referencia o relación que es la mayoridad.

V. Nueva delimitación del concepto del ente de razón.

Podría parecer a primera vista que con lo dicho hasta aquí ya ha quedado enteramente delimitado el sentido del concepto de "ente de razón" en cuanto opuesto a "ente real". Sin embargo es imprescindible antes de seguir adelante, que examinemos algo más esta cuestión.

1.º *El universal.* Por la lógica sabemos que un mismo concepto puede ser tomado en dos intenciones distintas; si digo: "Antonio es *hombre*",

el concepto "hombre" se toma aquí en primera intención, porque se predica de algo existencial. En este sentido el universal "hombre" no se toma como algo negado o separado de lo existente, sino al revés, realizado existencialmente, y por tanto su abstracción es una mera *precisión*, no negación, de las raíces existenciales. Prescindir no es negar. "Hombre", en esta intención, puede decirse de Antonio, tanto si éste existe *actualmente*, como si sólo existe *aptitudinalmente*, es decir, si se lo considera como esencia real y objetiva, transcendente al pensar, y por tanto con existencia sólo aptitudinal.

En cambio si digo "hombre es especie", aquí el concepto "hombre" no se toma en primera intención, sino en segunda; pues no se dice que es "especie" el hombre en cuanto *existente*, ni en cuanto *apto para existir*: de Antonio, Luis, José... existentes, o futuros, no diré que "Antonio es una especie". "Luis es una especie", etc. Se dice que es "especie", el hombre en cuanto precedentemente abstraído por la primera intención. En este sentido, es decir, en cuanto especie, el hombre ni existe ni puede existir, pues en cuanto especie es un universal, y sería esencialmente contradictorio un universal existiendo o apto para existir [14].

Por tanto *el concepto universal de primera intención es de suyo ente real;* lejos de importar contradicción su realización, se realiza (o puede realizarse) lo expresado por él: no el "modus quo" (que no se predica del objeto, sino que sólo prescinde del modo de realizarse); "lo que" es expresado por el universal, esto se predica del sujeto: "id quod praedicatur", no "modus quo praedicatur".

En cambio el concepto universal de segunda intención, si se toma no en el sentido del fundamento existencial intrínsecamente significado, sino en cuanto universal, o sea en cuanto negado del existente, es algo cuya realización existencial importaría contradicción; y en este sentido es ente de razón.

Por esto ya empezamos a observar antes (§ III) que es muy ambiguo y equívoco designar el ente de razón sólo por "aquello que está en la mente", y que es preciso delimitar más, como ha hecho Suárez ante todos, en su Metafísica [15].

Tenemos, pues, que cualquier esencia o ente ideal, en cuanto expresa

---

[14] SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, 6, II, 2; cfr. 5,1,4-5; cfr. S. THOM., *In Metaphys. Arist. Com.* lib. X, lect. III, edic. Cathala n. 1963; ibid. lib. I, lect. XIV. n. 211 ss.

[15] SUÁREZ, *Disp. Met.* 6, VII, 2: "recte etiam dicitur, ea universalia *esse entia realia*, quae per directam operationem intellectus abstrahi possunt. Si autem sit sermo de universalitate ipsa, seu de intentione universalitatis, sic communiter dici solet *non esse ens reale, sed rationis*".

una noción más o menos remotamente realizable en el orden existencial, es decir, *que rige el orden existencial,* no es ente de razón, sino ente real; pero en cuanto universalizada, es como tal ente de razón [16].

2.° *Las esencias* (o *nociones*) *matemáticas.* De ahí se infiere qué hay que pensar sobre la cuestión de si las nociones matemáticas son ente real o ente de razón. No pocos filósofos consideran sin más ente de razón a todo enunciado matemático; pero de lo dicho se infiere que no siempre es así, y que por tanto aquel modo de proceder no tiene bastante profundidad.

Se verá claramente con sólo reparar lo que hace un matemático si llega a una noción intrínsecamente contradictoria: la desecha. Ahora bien, si el contenido de todos los enunciados matemáticos fuera siempre ente de razón, no habría diferencia entre la noción de "cuadrado" y la de "círculo-cuadrado", ya que ambas se toman en la misma intención. Y sin embargo hay entre ambas una diferencia radical.

La noción matemática (como también cualquier universal) no puede realizarse *así como matemática, universal o abstraída;* pero su contenido rige la realidad existencial. Cierto, no encontraremos en la calle un logaritmo, al modo como tropezamos con una piedra o una viga de hierro, que sirven para construir un puente; pero la piedra o la viga de hierro *se someterán en su existencia a las leyes o esencias aritméticas y geométricas*: las encarnan, las realizan. Y por ello, si el ingeniero o el arquitecto se equivocan en un logaritmo o en otras nociones matemáticas, el puente construído acaso se hundirá.

Suárez expresa también con nitidez y profundidad el carácter real de los enunciados matemáticos [17]. Lo cual se confirma cuando se examinan por ejemplo las nociones de las geometrías no-euclídeas. El geómetra ha hecho la hipótesis de una noción de espacio de más de tres dimensiones: y no sólo no ha llegado a una contradicción (entonces habría rechazado

---

[16] SUÁREZ, *Disp. Met.* 54, VI, 10: "Unde etiam per antonomasiam solent hae relationes rationis vocari res secundae intentionis, *non quia omnis res cognita per intellectionem reflexam sit ens rationis,* constat enim ipsam intellectionem realem posse reflexe cognosci, sed quia suum *esse* habet tantum obiective in secunda sua reflexione cognitionis intellectus".

[17] SUÁREZ, *Disp. Met.* 10, III, 21: "Aliquis respondeat, res mathamaticas *ut sic,* id est, ut in ea scientia considerantur et abstrahuntur non esse vera entia, quia *ut sic* esse non possunt. Sed hoc non recte dicitur, nam quidquid a mathematico consideratur, est verum et absolutum ens, et ut tale consideratur. Neque oportet ut *eo modo* esse possit quo consideratur; alioqui neque universalia essent vera entia. Satis ergo est, ut res quae abstracte considerantur, verae esse possint. Praesertim quia, licet naturaliter esse non possit quantitas, nisi in materia sensibili, absolute tamen non involvit contradictionem, quod separata sit; per illam ergo abstractionem non excluditur vera ratio entis, neque a re considerata secundum se, neque ut sub talem considerationem cadit".

esta hipótesis como no-ser: falsa), sino que ha llegado a demostrar que no puede demostrarse esta contradicción. Por esto considera con acierto que si bien pudiera repugnar *físicamente* la realización de un hiperespacio, sin embargo no consta su repugnancia *metafísica*, y por tanto no se excluye la posibilidad de un mundo creado de otro modo, que realizase estas nociones, lo mismo que se dice de ciertas leyes físicas, que son sólo hipotéticamente necesarias, o de la "actio in distans", cuya repugnancia no está demostrada. Las metageometrías expresan, pues, un ser real [18].

Adviértase que los argumentos que muchos dan para probar que es ente de razón el contenido de la lógica o de la matemática, con igual motivo habría de probar que cualquier noción abstracta, por ejemplo la de "ser", sería siempre ente de razón; y sin embargo al concebir cualquier realidad, existente o posible, bajo esta precisión máxima, o sea *en cuanto es*, expresamos por el contrario el ente real, en cuanto denotamos una radical exclusión de contradicción, o sea una aptitud para existir; y por tanto, es todo lo más opuesto al ente de razón. Lo cual sin embargo no impide que "el ser" como tal, así universalizado, no pueda existir, como tampoco puede existir el triángulo como tal: y en este sentido ciertamente expresan un ente de razón.

VI. El ente de razón no tiene realidad positiva existencial.

Ante todo nuestra Metafísica, oponiéndose en esto a algunos fenomenólogos y filósofos de la existencia, niega al ente de razón toda realidad existencial, ya actual, ya aptitudinal. Ni existencia, ni esencia real.

En efecto, se demuestra que todo ser, tomado en cuanto ser, no sólo excluye la contradicción (y por tanto tiene *unidad* trascendental), sino que esto mismo lo hace *inteligible*, es decir, intrínsecamente capaz de terminar una intelección, es decir, verdadero.

Ahora bien, por ente de razón entendemos por el contrario aquella noción cuya realización positiva existencial precisamente importaría una contradicción. Por tanto, si admitimos que todo ser real, ya existente, ya esencia posible (o sea ideal) es apto para existir precisamente por no-con-

[18] Sufren una equivocación los que dejándose llevar por el nombre (poco adecuado a mi ver) de "números irracionales", imaginan que se trata de algo realmente irracional. Los números irracionales son perfectamente racionales, tanto como los de la serie natural; y su contenido no es contradictorio; sólo que amplian (supuesta una nueva hipótesis o abstracción) el campo de las posibilidades deductivas; lo cual hace que se alejen todavía más de nuestra intuición sensible y de su realización inmediata; pero esto dista muchísimo de lo que se requeriría para hacerlos entes de razón.

tradictorio, entonces concedemos que aquello cuya realización existencial importaría una contradicción intrínseca, ni es existente, ni una esencia real.

Si, por ejemplo, la "carencia de luz" en cuanto mera "carencia" existiese positivamente, sería y no sería en igual sentido; lo cual es contradictorio.

Cuando uno compara el contenido, tan coherente y fundado de la Metafísica escolástica, con las filosofías postkantianas (en concreto con el existencialismo) para las que basta advertir que no es fingido hablar del "mal", "carencia", "muerte", "nada", etc., para darles ya por lo mismo, sin más examen, un contenido positivo existencial, tiene la impresión de cuánta mayor hondura y verdad hay en nuestra Metafísica.

VII. El ente de razón no tiene intrínseca inteligibilidad, es decir, no es "por sí mismo" inteligible.

Para nosotros no es fingida, sino al contrario bien objetiva, la afirmación de que hay "muerte", hay "tinieblas", hay "ceguera", etc.; pero por ello sólo no damos a su objeto el mismo grado de objetividad que tiene el ser real, ya existente, ya posible; sino otro menor, como explicaremos en seguida. El ser real es *por sí mismo* inteligible; el ente de razón no es *por sí mismo* inteligible.

La prueba es evidente: aquello cuya esencia encierra una contradicción no es intrínsecamente inteligible. Es así que por "ente de razón" tomamos aquello cuya esencia encierra una contradicción, caso de realizarse. Luego el "ente de razón" no es intrínsecamente inteligible.

Adviértase (aunque por sabido parezca supérfluo recordarlo) que por "entender" e "inteligible" no queremos decir la mera presentación fáctica, que se abre ante los sentidos, o ante la captación existencial, sino respecto a la capacidad de expresar racionalmente, es decir, de que lo formulemos con conceptos o nociones dentro de un todo coherente, no contradictorio. Lo cual ya queda establecido previamente (al señalar la verdad transcendental del ser, y decir que todo ser es inteligible); pero por lo demás es en sí mismo evidente, pues quien lo negase con palabras (es decir, con conceptos), ya por lo mismo supondría que con ellos puede expresar inteligiblemente o sea sin contradicción la realidad que entonces expresa, pues sin esto no podría decir nada, ni formular su negación: debería quedar mudo.

VIII. El ente de razón tiene un cierto grado de inteligibilidad.

En los dos números anteriores hemos afirmado el primer extremo de la antinomia; el ente de razón ni tiene intrínseca inteligibilidad, ni tiene por tanto un positivo contenido existencial. Negar este extremo (por dar al ente de razón una realidad existencial, como hace el existencialismo) es lo mismo que declarar que la realidad es irracional, absurda; lo cual es manifiestamente rechazable, pues como indicábamos hace pocas líneas, quien lo pronuncia, da una razón de la sinrazón; esto es, o no dice nada, o se contradice (y también es entonces un sinsentido lo que dice). Nuestra Metafísica mantiene el poder de la razón, y declara el atributo transcendental del ser, que es su inteligibilidad o verdad: todo ser es inteligible, todo inteligible es ser.

Pero ahora hemos de reconocer también con la misma nobleza el otro extremo de la antinomia; a saber, que a pesar de ello, tiene el ente de razón cierta inteligibilidad, puesto que al usarlo entendemos lo que expresa. Es decir, este extremo de la antinomia radica en el hecho experimental de que no conocemos ningún sistema de filosofía, ni de ciencias, que no se haya expresado con palabras y conceptos, y por tanto inevitablemente con entes de razón, de que está salpicado todo lenguaje conceptual humano.

Es fácil que al verse uno colocado entre los dos extremos de la antinomia, tienda a negar ya uno, ya otro extremo, para librarse así de la tenaza: o negar la inteligibilidad del ser (y caer con ello en el irracionalismo conceptual como los existencialistas); o negar el hecho—por lo demás evidente—de que usamos todos y usamos con sentido correcto, entes de razón (por lo menos si no se niega esto, se deja de explicar este hecho). Y con este último extremo se cae en una filosofía apriorística y racionalista, desconectada de la vida y de la realidad existencial. Nuestra Metafísica reconoce ambos extremos, y por ello admite que el ente de razón tiene cierta inteligibilidad.

Más aún, hasta el que dijera: "la *nada*, el *círculo-cuadrado*, la *ceguera*, las *tinieblas*, etc., no tienen ninguna inteligibilidad", pronunciaría un aserto que se autodestruiría, pues si el sujeto de este juicio no tuviera *ninguna* inteligibilidad, el juicio sería un sinsentido (por hipótesis); y si tuviera inteligibilidad, no sólo sería falso, sino contradictorio, pues en él se afirmaría o supondría el sujeto teniendo (la inteligibilidad del ente de razón) lo que el predicado le niega.

IX. El ente de razón sólo es inteligible por el fundamento importado.

Para comprender la solución de la antinomia, encuadrémosla dentro de la síntesis total de nuestra Metafísica, y entonces advertiremos que en la solución del problema del ente de razón no se trata más que de un caso particular dentro de una concepción mucho más general, a saber: así como sólo el ser tiene relación a las facultades humanas, éstas asimismo están vueltas únicamente hacia el ser; y por tanto *sólo pueden indirectamente y bajo el aspecto de ser,* tratar del no-ser.

Pongamos algún ejemplo. Tomemos el primero de nuestras facultades prácticas: nuestras manos que construyen objetos. Tengo en mis manos una hoja de papel. Puedo hacer en él un agujero; pero en rigor no "hago el agujero"; no "construyo" el agujero, porque en sí mismo es *carencia de papel,* y la carencia, como meramente negativa, no tiene en sí nada que pueda ser construído.

Por tanto no hay propiamente intrínseca proporción entre la facultad (que es ser, algo positivo) y la carencia (que es algo negativo, y no-ser). ¿Cómo puede, pues, la mano producir (ya que no "construir") un agujero? Con una referencia de lo positivo a la acción positiva; pero de tal suerte, que "se seguirá" que quede lo positivo afectado de una negación. A esto llamaban los antiguos escolásticos con toda propiedad "per accidens", es decir, no "per se", o sea, sin proporción intrínseca del ser de la causa al ser del efecto negativo (que no es propiamente ser).

La mano (que es algo positivo, ser) hace la acción de cortar (también algo positivo, ser): y el efecto al cual tiene proporción intrínseca no es el agujero *en cuanto carencia o no-ser,* sino el "*papel* recortado" o "*papel* agujereado", es decir, a un ser positivo, al cual *praeter intentionem immediatam agentis,* o sea *per accidens,* afecta una negación o carencia.

De modo parecido pasa con las otras facultades humanas, por ejemplo con la voluntad. La psicología escolástica demuestra que no somos libres (ni capaces) para querer el mal en cuanto mal (es decir: privación de un bien o ser, debido): estamos hechos para el ser, es decir, para el bien, y sólo podemos querer el mal bajo apariencia de bien. Queremos un bien determinado, *a pesar* de que está privado de otro bien debido; no queremos precisamente la privación en cuanto privación, si no es bajo la apariencia de lo positivo, es decir, del ser o bien.

Piénsese en el principio metafísico de finalidad, que tan magistralmente desarrolla siempre Santo Tomás, el cual principio, lo mismo que

la teoría general de la finalidad, está íntimamente enlazado con la teoría acto-potencia, y demuestra esta conexión intrínseca del ser sólo para el ser [19].

Otros casos filosóficos podrían aducirse, pero bastan los anteriores como un ejemplo.

Pues bien, lo mismo acontece con el ente de razón. Lo representado por él no es "per se" o sea "intrínsecamente" inteligible, porque el ente de razón es contradictorio o no-ser; pero el "fundamento" importado de hecho por su enunciado (a saber: acción positiva sobre lo positivo) al que "per accidens" afecta esta negación, esto sí que es intrínsecamente inteligible. Entedemos, pues, en realidad el ser, ya que formulamos el no-ser bajo la razón de ser, y el mismo entendimiento le presta este cobertor o aspecto de ser, como dice Santo Tomás. El ser realmente sólo es lo positivo, la perfección, el acto.

Para resumir y precisar más este punto, distingamos dos casos, o sea el ente de razón fundado y el no-fundado:

A) el ente de razón fundado es una formulación que supone como fundamento inmediato una acción positiva sobre lo positivo, pero de tal suerte que después de ella el resultado será lo *positivo, o privado, o bien carente* de algo. Así como el resultado de cortar el papel es un papel agujereado, así el resultado que tendríamos al negar todo el ser, sería la nada.

Ahora bien, si la mente expresase el ente de razón mediante este rodeo, ya no tendríamos ente de razón, sino ente real. El artificio está en que la mente abrevia y expresa como si fuera positivo y ser, lo que no lo es; pero todos entendemos que no podemos construir lo intrínsecamente negativo.

Por razón, pues, de que este fundamento es importado, el ente de razón es inteligible sin la contradicción de que entendamos algo que fuera totalmente ininteligible; pero por razón de que este fundamento *no es lo expresado* (como expresamos el fundamento individual al formar el uni-

---

[19] S. THOMAS: *De ente et essentia*, cap. 1: "Secundo modo potest dici *ens* omne id de quo affirmativa propositio formari potest; etiam si illud in re nihil ponat; per quem modum *privationes* et *negationes* etiam entia dicuntur, dicimus enim quod 'affirmatio *est* opposita negationi', et quod 'caecitas *est* in oculo'. Sed primo modo non potest dici *ens* nisi quod aliquid in re ponit; unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitir ab ente secundo modo dicto; aliqua enim hoc modo dicuntur *entia* quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto; unde Comentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei". Cfr. *In octo libros de Physico auditu sive Physicorum Aristotelis Comentarium*, lib. II, lect. XIII, *Naturam agere propter finem quinque validissimis rationibus ostenditur;* lect. XIV, etc.

versal "hombre") sino solamente connotado, o importado, o supuesto, por ello si bien es inteligible, no lo es *por sí mismo*, sino por otro, por el ser; y así se evita la contradicción de un no-ser inteligible como el ser.

B) En cuanto al ente de razón no-fundado, no sucede que se importe con él un fundamento próximo (como sucedería en el caso anterior); y por ello usándolo en primera intención no lo introducimos en un sistema, en una filosofía o elaboración científica o en nuestro lenguaje corriente.

No obstante aun en este caso importamos un fundamento remoto, es decir, la capacidad humana de intentar juntar, ya mentalmente, ya sensiblemente, dos representaciones inasociables o incoherentes como "círculo-cuadrado", o "machocabrío-ciervo"; y en realidad aludimos a este fundamento real, pero expresado bajo la formulación positiva y contradictoria del ente de razón.

C) No entra en los casos anteriores el uso que a veces hacemos del ente de razón, no en primera intención, sino en segunda intención; es decir, no como algo existente o posible, sino refiriéndonos a *nuestra formulación* de esta contradicción intrínseca e ininteligibilidad fundamental. En este sentido aun siendo "círculo-cuadrado" un contenido ininteligible, sin embargo por el mismo hecho de que lo formulo ya entiendo "mi expresión o concepción de tal ente de razón fué ininteligible", y entonces afirmo que en segunda intención es inteligible, aunque en primera sea "intrínsecamente" ininteligible. En otras palabras, nuestra concepción del ente de razón no es un ente de razón, sino real. También aquí nuestra mente le ha dado todo lo que tiene de inteligibilidad; pero le ha dado algo real, a saber, que hay en la realidad objetiva y subjetiva tal aptitud existencial, restringida por la necesidad de no-contradicción, o atributo de unidad del ser, que ahí se limita la inteligibilidad intrínseca.

X. Ultima consecuencia.

Indicamos en otro estudio [20] una de las contradicciones en que incurren por negar la analogía del ser, algunos autores de lógica simbólica y algunos filósofos.

La presente investigación sobre el ente de razón muestra precisamente uno de los aspectos de esta analogía: en efecto, tratamos como ser tanto

---

[20] Es el estudio antes citado *La antinómica solución de las antinomias o paradojas lógicas*, Pensamiento, 10 (1954), 287-309.

aquel contenido que intrínsecamente lo es (es decir, apto para existir), como el que no tiene en sí entidad ni inteligibilidad, y sólo de prestado recibe de otro el aspecto de inteligibilidad con que lo revestimos. Se trata, pues, aquí de una analogía extrínseca, que propiamente equivale a "equivocación", pero con un mínimum de analogía o semejanza, que si bien no basta para fundar una ciencia sobre su constitutivo esencial intrínseco (pues no lo tiene), basta no obstante para prestarle la inteligibilidad con que lo usamos.

Es decir, los atributos del ser (unidad, verdad, bondad) del mismo modo que son tan análogos como el ser, también son tan transcendentales (es decir universales) como el ser. Esto se corrobora al tratar de negar la inteligibilidad: hasta para negarla necesitamos contar con ella, puesto que el ser y sus atributos son absolutamente universales; pero nos quedamos con un mínimum de inteligibilidad o Verdad en sentido transcendental, que nuestra mente proyecta sobre lo que no es intrínsecamente inteligible, lo cual nos basta para negar sin contradicción la Verdad predicamental, y la entidad del no-ser.

Por consiguiente es claro que los sistemas que, ya sea por el positivismo, ya por el materialismo empirista, ya por el racionalismo matematizante, no tienen en cuenta esta radical analogía del ser y de sus atributos, y por tanto, de los conceptos con que los expresamos, se encontrarán con innumerables antinomias o contradicciones insolubles, como expuse en el estudio antes citado.

Toman a veces, por ejemplo, la noción de "todo" (o "clase universal") no en un sentido de todo *actual* (como exigiría su positivismo y nominalismo), dándole un número de "inferiores" (o "elementos") *finito* (como habrían de deducir de ahí, pero que dificultaría su cálculo), sino en sentido verdaderamente *potencial* en cuanto a que los "inferiores" (o "elementos") que caen bajo aquella "clase" o "noción" han de ser infinitos (como exige naturalmente la mente humana): es decir, con una absoluta transcendencia, como tiene el ser. Pero al querer por otra parte aplicarle los símbolos matemáticos, que son "unívocos", surgen entonces fatalmente las antinomias: una noción que no se incluiría y a la vez incluiría a sí misma; una inteligibilidad o Verdad que incluiría la autopredicación (como sucede con todos los atributos transcendentales, y nociones transcendentales), y no la incluiría (es decir: la verdad transcendental no incluye toda verdad predicamental, o sea un "determinado" sentido); pero al no poder ellos distinguir entre la Verdad transcendental y la predicamental, porque su simbolismo matemático es unívoco, no análogo, surgen de nuevo las antinomias que *no resuelven;* sólo consiguen dar re-

glas *para evitar que se les planteen;* pero estas reglas en el fondo consisten en *reducir el campo de aplicación* de la Lógica simbólica, con la contrapartida de reconocer: 1.º que no pueden con ella expresar toda la realidad; 2.º que ésta se funda en un estrato más hondo, metafísico; 3.º con el riesgo de que los incautos, en vez de prescindir de este terreno al que con sus presupuestos no pueden llegar, lo *nieguen;* nieguen lo metafísico por la sola razón de que ellos no pueden entrar en él y expresarlo con sus métodos; pero entonces quedan con la íntima contradicción en estado latente, que es fácil descubrir y sacar a luz.

Otras muchas consecuencias y aplicaciones podrían deducirse ahora de la precedente investigación sobre el ente de razón; pero habiendo sentado los puntos fundamentales, no hay por qué nos detengamos más exponiéndolas, ya que el lector por sí mismo fácilmente las podrá desarrollar.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

EL PRINCIPIO DE RAZON SUFICIENTE Y LA LIBERTAD

CONTRA la existencia de la libertad se suscita una dificultad tomada del principio de razón suficiente, y esa dificultad la ponen bajo dos formas. La primera forma es la siguiente: la razón suficiente hace necesario el razonado; por consiguiente si la voluntad tiene una razón suficiente de querer, este querer sucede necesariamente: y si no sucede necesariamente es que no ha tenido razón suficiente. La segunda forma de la dificultad dice así: la voluntad es indiferente para obrar o no obrar, y para hacer este acto u otro; mas la indiferencia no es razón suficiente para una determinación particular, luego ha de recibir de fuera la determinación particular que hace, con lo cual se admite el determinismo y se aniquila la libertad. Así que o se ha de negar el principio de razón suficiente para defender la libertad, o se ha de negar la libertad para defender el principio de razón suficiente: ambas cosas no pueden subsistir simultáneamente.

Tenemos pues ante la vista un problema gravísimo en que se enfrentan el principio de razón suficiente y la libertad. Y el sentido del problema no es inquirir si el acto libre tiene una causa y cuál es esa causa. Ambos extremos son conocidos. El acto libre tiene una causa suficiente, y esa causa es la voluntad libre adornada con todos los prerrequisitos necesarios así de parte de la causa primera como de parte de las causas segundas. Lo que se pregunta es si hay alguna circunstancia, prerrequisito o índole de la voluntad que sea razón suficiente del acto del querer, y si con esa razón suficiente se puede salvar la libertad.

Para solucionar esta aporía explicaremos brevemente la naturaleza del principio de razón suficiente; después lo aplicaremos al ejercicio de la libertad, y veremos si ambas cosas pueden subsistir simultáneamente.

I. Explicación del principio de razón suficiente.

El principio de razón suficiente se puede tomar en sentido meramente lógico y en sentido ontológico.

En sentido lógico significa que toda afirmación tiene su razón suficiente; o de otro modo: no se ha de afirmar nada sin razón, que justifique ante la mente dicha afirmación. Esa razón suficiente en todo caso ha de ser la evidencia en el orden natural, o la fe en el orden sobrenatural. Se suele también enunciar este principio bajo la fórmula de que no se han de multiplicar los seres sin necesidad. Algunos han ridiculizado este principio, llamándolo la cuchilla de Ockam porque Ockam mismo dió ocasión a esa irrisión; cuando quería negar alguna cosa, decía que no se han de multiplicar los seres sin necesidad o lo que es lo mismo, que no se ha de afirmar nada sin argumentos fehacientes, y se disponía de antemano a deshacer todo argumento que se le opusiese, por muy válido que fuese. Este abuso es ciertamente escéptico. Pero sea lo que fuere de los abusos, el principio es verdaderísimo y racionalísimo: afirmar una cosa sin tener evidencia ni argumentos para ello, es enteramente irracional. Mas este principio no sirve solamente para las afirmaciones, como alguien pudiera pensar; vale del mismo modo para las negaciones; con igual derecho se ha de decir que no se ha de negar nada sin razón suficiente, o sea sin tener evidencia o argumentos fehacientes para negar. Tan irracional es afirmar una cosa sin razón suficiente como negar algo sin razón suficiente. Cuando faltan argumentos, sea para afirmar, sea para negar, lo sabio es abstenerse de juzgar.

En el sentido ontológico, el principio se refiere, no ya a las afirmaciones o negaciones, sino al ser mismo. Y aún en sentido ontológico se puede tomar en sentido absoluto del ser o en sentido connotativo en orden al entendimiento.

El principio ontológico en orden al entendimiento se enuncia diciendo que "todo ser tiene razón suficiente intrínseca para ser entendido, o todo ser es inteligible, o todo ser es verdadero, o todo ser tiene una razón ontológica suficiente, la cual mostrada al entendimiento, hace que éste sepa por qué la cosa es y es tal". Razón aquí es todo aquello que de parte del objeto hace que éste sea inteligible. Y esa razón será suficiente, si fuera de ella, no se necesita más para que el entendimiento sepa por qué la cosa es y es tal.

Como se ve, el principio de razón suficiente en orden al entendimiento supone que el principio en su sentido ontológico absoluto es verdade-

ro y por eso hablaremos solamente de éste en el presente trabajo; explicado en sentido ontológico absoluto, quedará explicado también en orden al entendimiento.

El principio de razón suficiente en orden a la *realidad absoluta,* se enuncia diciendo que todo ser tiene razón suficiente para ser y ser tal. El ser tiene su existencia y su esencia, y por eso se dice que el ser tiene razón suficiente para ser y ser tal. En este principio hemos de distinguir el sujeto y el predicado. El sujeto es todo ser: por tanto el principio es absolutamente universal, y se extiende a lo creado y a lo increado, a lo subsistente y a lo no subsistente. El predicado es "tiene razón suficiente". La dificultad está ahora en determinar qué se entiende por razón suficiente a fin de que el principio pueda ser universal [1].

Razón suficiente no es lo mismo que *causa:* de lo contrario también Dios tendría causa. Tampoco es lo mismo que *principio,* de cualquier manera que se entienda; porque el principio es distinto y anterior al razonado; y si todo ser tuviera razón suficiente, también la tendría Dios y así Dios tendría algún principio, real o conceptualmente distinto de El, lo cual es absurdo. Dios es absolutamente incondicionado e independiente de todo principio distinto de sí, ya sea con distinción real, ya sea con distinción de razón. Alguien cree atenuar estas consecuencias diciendo, que razón suficiente es lo mismo que *base* o *fundamento;* mas las consecuencias absurdas siguen en pie: la base o el fundamento es distinto y anterior a lo fundado y por consiguiente Dios tendría algo distinto de sí, y anterior a sí, en que se fundase y apoyase. Por eso alguien podría proponer que razón suficiente tuviese un sentido *disyuntivo,* y el principio se interpretaría así: "todo ser tiene razón suficiente, porque resulta de un fundamento o porque es el fundamento de otras cosas". Mas de esta manera podríamos también decir que todo ser, creado o increado, tiene causa eficiente, porque o resulta de la causa eficiente o es causa eficiente de otros seres. Además en esa interpretación, no habría que decir que todo ser tiene causa eficiente, sino que "o tiene causa eficiente o es causa eficiente". Finalmente con esa interpretación no se enunciaría una ley común a todo ser, sino una división de los seres, según la cual unos serían fundados en una razón suficiente y los otros serían el fundamento, pero no fundados.

Por esta causa nos ha parecido que la razón suficiente en nuestro principio se ha de entender todo aquello por lo que un ser es y es tal:

---

[1] CARRIGOU-LAGRANGE: *Note sur le principe de raison d'être*: Angelicum 26 (1949), 321-322: diversos significados de razón en este principio.

y será suficiente, si fuera de aquello que se señala como razón, no se necesita nada más para que el ser sea y sea tal. Esta fórmula tiene suficiente amplitud para abarcar a todo ser, creado e increado [2].

La razón suficiente puede ser *doble*, la formal o estática y la dinámica; la formal o estática explica la esencia o estado de cualquier cosa, y son sus propios constitutivos o nota característica: en este sentido la misma existencia es la razón estática, porque una cosa existe; ella existe porque tiene existencia, ya se hable del Ser necesario ya se hable del ser contingente. La razón dinámica explica por qué la cosa existe, y no es nada, o en otros términos, qué es lo que impelió al ser a existir.

Esta razón dinámica puede ser *doble:* una es intrínseca y otra extrínseca. La razón dinámica intrínseca se da solamente cuando la esencia de un ser es tal, que ella sea actualidad pura y existencia absolutamente necesaria: tal sucede en el Ser Increado: su esencia es actualidad pura y hace formalmente que sea existente; metafóricamente se puede decir que la esencia impele a existir al Ser Increado. La razón dinámica extrínseca se da cuando un ser realmente existe, pero existe contingentemente, y ha necesitado de una causa extrínseca que le dé el ser que tiene: esa causa eficiente es su razón dinámica extrínseca: la existencia es ciertamente la razón estática intrínseca que le hace formalmente existir: mas esa razón formal o estática la tiene por una razón dinámica extrínseca.

Y ¿en cuál de estos sentidos se toma el término "razón" en nuestro principio? ¿Se toma en el sentido formal o estático, o se toma en el sentido dinámico? Y si se toma en el sentido dinámico, ¿se toma en el sentido dinámico intrínseco, o en el sentido dinámico extrínseco?

El principio no significa determinadamente ninguno de estos sentidos: sólo significa que todo ser ha de tener lo suficiente para ser y ser tal; mas qué es aquello que es suficente para ser y ser tal, eso se ha de determinar por otras evidencias. Así por otras evidencias sabemos que

---

[2] Para el P. DESCOQS, la razón es *id unde;* por consiguiente es lo mismo que principio: *Instit. Met. Gen. I,* p. 506 a). Para el P. FUETSCHER el principio más bien son dos principios que uno. Al contingente se le aplica con propiedad, porque significa *id unde;* mas a Dios se le aplica con impropiedad porque no tiene nada *unde sit: Die Erste Seins u. Denkprinzipien* (Insbruck, 1930), 138-143. El P. NINK dice que la razón suficiente es siempre algo *a priori: Ontologische Grund besagt eine ontologische Priorität gegenüber ontologischen Begründen, und dem von ihm ontologisch Begrundeten:* Scholastik 30 (155) 106. El P. DE VRIES dice también que el principio de razón suficiente es la junta del de contradicción y de causalidad; aplicado a la razón formal es el principio de contradicción; y aplicado al ser contingente es el principio de causalidad. (Art. Razón suficiente, en el Diccion. de Filosof. de Brügger, Barcelona, 1952). Se ve, pues, que en los autores hay cierta vacilación en la determinación del concepto de razón suficiente, a fin de que el principio sea universalísimo y abrace también a Dios.

lo suficiente para ser tal son los propios constitutivos o la nota característica de cada ser o de cada estado del ser; y que lo suficiente intrínsecamente para que un ser sea actualmente existente, es la propia existencia, necesaria o contingente. Sabemos también por otras evidencias que si el ser es necesario, tiene una razón dinámica intrínseca que le impele en cierta manera a existir, y esa razón es su propia esencia, que por ser actualidad pura, formalmente lo constituye en ser Necesario; y que si el ser es contingente, tiene una razón dinámica extrínseca que lo impele a existir, y esa es la causa eficiente. Mas como dijimos, nada de esto se determina en el principio, sino que éste de una manera indeterminada y confusa dice que todo ser ha de tener aquello que es suficiente para ser y ser tal.

Para penetrar mejor la noción de razón suficiente, ayudará el considerar *sus propiedades*, que son, su distinción y prioridad con respecto al razonado, y su índole de hacer que el razonado necesariamente sea y sea tal.

Primeramente, la razón suficiente *no es necesariamente distinta del razonado*, sino que prescinde de la distinción o indistinción del mismo, y se podrá dividir en razón suficiente distinta y razón suficiente no distinta del razonado.

La razón no se distinguirá del razonado ni realmente ni conceptualmente, si el razonado por sí mismo es y es tal. Y así si preguntamos en el orden ontológico por qué existe el "Ipsum esse per se subsistens" y por qué es "Ipsum esse per se subsistens", hemos de responder: seipso, por sí mismo; él mismo es razón suficiente de ser y de ser tal, y no se puede señalar algo distinto de él o anterior a él, a lo cual se deba que él sea y sea tal. El por sí mismo tiene todo aquello por lo cual es y es tal. Y lo mismo sucede con los abstractos que se dan como razón suficiente de un concreto. Y así si se pregunta la razón suficiente intrínseca por qué el caballo es caballo, se responde: porque tiene alma equina. Mas si ulteriormente se pregunta cuál es la razón suficiente por qué el alma equina es equina, se responderá: seipsa, por sí misma; ella por sí misma (seipsa non a seipsa) tiene intrínsecamente todo aquello por lo cual es alma equina. La razón extrínseca del alma equina es la imitabilidad de la divina esencia, mas en el terreno de las razones intrínsecas, ella es la razón suficiente de ser tal. Otro ejemplo: si se pregunta por qué la pared es blanca, se dice: porque tiene blancura; mas si se pregunta ulteriormente por qué la blancura es blancura, se responderá: por sí misma: ella en sí misma tiene todo aquello por lo cual ella es blancura.

La razón suficiente será distinta del razonado, si el razonado no es o no es tal por sí mismo, sino por alguna cosa distinta de él en alguna manera. Esta distinción puede ser *real:* y así la causa eficiente será la razón suficiente extrínseca de los efectos que salen al exterior, o de los efectos que permanecen en el interior, como son las propiedades físicas respecto de la sustancia, o los actos intelectuales respecto del entendimiento. Puede ser también distinta con distinción perfecta de razón. Tales son las razones ontológicas a priori de las propiedades metafísicas. Y así la espiritualidad es razón a priori de la intelectualidad: porque, si fueran distintas realmente estas dos nociones, la espiritualidad sería la causa de la intelectualidad, y no al contrario. La razón puede ser también distinta conceptualmente del razonado sólo con distinción *imperfecta,* como lo explícito y lo implícito: y de esta manera la esencia divina es razón a priori de los atributos divinos, o mejor la esencia divina es la razón a priori para que nosotros explicitemos la esencia divina con los conceptos de los atributos. Finalmente la razón suficiente se puede distinguir del razonado solo según la *manera de concebir* y no según el concepto objetivo: y así si preguntamos cuál es la razón suficiente del ente necesario, diremos que es su esencia, o sea la actualidad pura; y la razón porque es santo formalmente es su santidad: santo y santidad en Dios no se distinguen sino en el modo de concebir; y lo mismo se diga del ente necesario y de la actualidad pura.

La segunda propiedad de la razón suficiente es que *no es necesariamente anterior,* real o conceptualmente, con respecto al razonado, sino que prescinde de esa determinación. Esta propiedad se sigue de la anterior. La razón suficiente no es necesariamente distinta del razonado, sino que prescinde de la distinción o no distinción; y si fuera anterior al razonado, necesariamente sería distinta de él.

La tercera propiedad de la razón suficiente es hacer que *el razonado necesariamente sea y sea tal.* Porque si se dan todas las cosas que bastan para que el ser sea y sea tal, es imposible que no sea; y si todavía no es, es señal de que no tiene todo lo que basta para ser; le faltarán los constitutivos o el impulso para ser.

Por estas propiedades se entiende ya la noción de razón suficiente. La razón suficiente es todo aquello que basta para que el ser sea y sea tal, ya sea distinta y anterior al razonado, ya no sea ni distinta ni anterior al razonado. Induce además la necesidad del razonado, de manera que, puesta la razón suficiente, es imposible que el razonado no sea o no sea tal.

Vistas ya las propiedades de la razón suficiente, veamos *las propiedades del mismo principio,* las cuales son su universalidad, su verdad evidente, su independencia del principio de contradicción, y su índole analítica o sintética.

Primeramente el principio es *universalísimo,* y vale así de Dios como de la criatura, de lo subsistente y de lo no subsistente, de los accidentes absolutos y modales, y de las relaciones: todo tiene que tener su razón suficiente para ser y ser tal.

El principio de razón suficiente es además *inmediatamente evidente,* como se manifiesta por la siguiente reflexión. Razón suficiente es aquello que basta para que el ser sea y sea tal. Y ya se ve que, si el ser tiene todo lo que basta para ser y ser tal, es imposible que no sea y no sea tal; y si no tiene lo que basta para que sea y sea tal, todavía no es.

Dos cosas podrían objetarse en contra de esta evidencia. La primera es que el principio es demasiado evidente, por parecer tautológico, es decir, por tener el predicado idéntico al sujeto. La segunda objeción, opuesta a la primera, es que el principio no es en manera alguna evidente.

Se prueba que el principio es *tautológico,* porque razón suficiente es aquello, lo cual puesto, se pone el ser, y lo cual no puesto, no se pone el ser; mas aquello, lo cual puesto, se pone el ser, y, no puesto, no se pone el ser, es el mismo ser; luego el principio equivale a decir que todo ser es ser, en donde el sujeto, "todo ser", es lo mismo que el predicado, "es ser".

Respondemos que no hay la tautología que se pretende. Razón suficiente es aquello que basta para que el ser sea y sea tal; y esta noción no dice determinadamente que la razón sea el mismo ser; es indiferente para que sea el mismo ser o algo distinto del ser, como ya se ha explicado, y por tanto no hay tautología.

En la segunda objeción se decía que el principio *no es evidente* en ninguna manera. El ser no necesita ser fundado en otra cosa; él es y es lo que es, y para ser y ser lo que es, le bastan sus constitutivos intrínsecos y su existencia actual; no es necesario fundamento alguno distinto real o conceptualmente de él.

A esto respondemos que la razón suficiente no se define determinadamente por algo distinto y anterior al ser, sino por aquello que basta para que el ser sea y sea tal. Si esa razón suficiente ha de ser distinta o indistinta del razonado en los diversos casos particulares, se ha de saber por otras evidencias, no precisamente por el principio de razón suficiente. Así sabemos por otras evidencias, que el "Ipsum esse per se subsistens" es y es lo que es por sí mismo, y no por cosa distinta de él. En cambio

también por otra evidencia, sabemos que el ser contingente tiene ser por alguna razón realmente distinta de él, que es su causa; y ciertos seres tienen causas intrínsecas parcialmente distintas de ellos; y así el hombre resulta de la unión del alma y del cuerpo, y cada una de estas partes es realmente distinta del todo, aunque sólo parcialmente.

La tercera propiedad del principio de razón suficiente es ser *indemostrable* por ningún otro principio, ni siquiera por el principio de contradicción ab absurdo, sino que por sí mismo es evidente con una evidencia propia e independiente de toda otra [3]. En efecto toda demostración que se intentase del principio de razón suficiente por el principio de contradicción, sería de esta forma: si el ser no tuviese razón suficiente para ser y ser tal, sería ser y no sería ser. Sería ser, por hipótesis; no sería ser, porque, no teniendo razón suficiente para ser, no sería. Mas la petición de principio salta a la vista. Se concede que el ser sería ser por hipótesis; mas se negaría que el ser no sería ser: para probar el aserto aducen la necesidad de la razón suficiente para que el ser sea ser, y de esta manera toman como probado y válido aquello mismo que se trata de demostrar. Es cierto que el principio de razón suficiente es verdaderísimo y evidentísimo, mas esto no se ha declarado por el principio de contradicción, sino que se ha tomado como evidente por sí mismo.

Una vez que se suponga admitido el principio de razón suficiente, será contradictorio admitir un ser que sea ser y que sin embargo no tenga razón suficiente: sería ser por hipótesis, y no sería ser, porque le falta la razón suficiente para ser; mas antes de admitir como evidente el principio de razón suficiente, nadie lo podrá probar por el principio de contradicción [3].

---

[3] Dan evidencia propia e independiente al principio de razón suficiente los autores siguientes: J. BRINKMANN, *Zur rationalem Begründung der philosophischen Grundgewisheiten:* Philos. Jahrb. 40 (1927) 377-400; DESCOQS, *Institut. Metaphys. Gen.* (Paris 1925) I. 477-519; L. FUETSCHER, S. I., *Der Satz von hinreichenden Grund u. die begreifbarket des Seins:* Philosophia Perennis, Regensburg, 1930, t. II; IDEM, *Die ersten Seins u. Denkprinzipien* (Insbruck, 1930) 88-240; J. GEYSER, *Das Princip vom zureichenden Grunden*, Regensburg, 1929; FR. SAWICKI, *Der Satz von zureichenden Grunde*, Philosophische Jahrb. 38 (1925) 1-11; STRAUBINGER, H., *Evidenz u. Kausalitätsgesats:* Philosophische Jahrb. 43 (1930) 1-17; et cf. J. HELLÍN, *Theol. Natur.* Madrid. 1950, p. 152-154. Además: MARGERIE, BUYSSONIE, LAMINNE, etc.

Quieren probar el principio por la reducción al de contradicción los autores siguientes: B. FRANZELIN, *Der Satz vom zureichenden Grunde, verteidigt gegen Isenkrane:* Zeitsch. f. Kath. Theol. 47 (1923) 329-368; NINCK, C., *De principiis contradictiones, rationis sufficientis et causalitatis, eorumque inter se connexione:* Estud. Ecle. 7 (1928) 24-41; IDEM, *Prima principia ontologica quantum valeant ad exsistentiam Dei probandam:* Estud. Ecles. n.° extraord., 1928, p. 102-122; SLADEZEK, FR, S. I., *Die Erkenntniskritischen Grundlagen des Kosmologischen Gottesbeweisses:* Stimen der Zeit, 99 (1920) 427-440; SLADECZEK, FR, *Das widerspruchsprincip u. der Satz vom zureichenden Grunde:* Scholastik 2 (1927) 1-37.

La cuarta propiedad del principio de razón suficiente es su índole analítica o sintética. Ante todo conviene dejar asentado que el principio no se funda en la experiencia o en la inducción, sino solamente en la consideración de los términos "ser y lo suficiente para ser y ser tal". Esto supuesto hay una cuestión de palabras acerca de la denominación que se le ha de dar, si se le ha de llamar analítico o sintético.

Los antiguos escolásticos lo llamarían analítico o mejor, per se notum; los escolásticos modernos, apoyándose en el modo de hablar introducido por Kant, dicen más comúnmente que el principio es sintético a priori en sentido objetivo, no kantiano, o como habla el P. Descoqs, es principio sintético en materia necesaria.

Los antiguos no usaban la apelación de principios o proposiciones analíticas o sintéticas, sino de proposiciones "per se notae y no per se notae". Las proposiciones o principios "per se nota" o analíticos, son aquellos en que el predicado se atribuye al sujeto con evidencia inmediata, por sola la consideración de los términos y no por experiencia o inducción, ni por comparación con un término medio. Estas proposiciones son de dos clases: en unas proposiciones el predicado es un constitutivo del sujeto, y en otras no es un constitutivo, sino alguna propiedad. Puesta la explicación de los términos, ya se ve que tendrían que llamar analítico al principio de razón suficiente, porque es inmediatamente evidente, por la sola consideración de los términos, y no por experiencia o inducción ni por comparación con un término medio.

Los modernos, apoyándose en el modo de hablar de Kant, dicen que analítico es solamente el principio en que el predicado es un constitutivo del sujeto, como cuando se dice que el hombre es viviente. Se llama sintético al principio en que el predicado no se conoce como un constitutivo del sujeto, sino que se junta al sujeto por otros títulos. Se llama sintético a posteriori en materia contingente si el predicado se junta al sujeto por la experiencia o por la inducción, v. g. esta nieve es blanca, o todo fuego quema. Se llama sintético en materia necesaria si el predicado se junta al sujeto por la evidencia inmediata y por la sola consideración de los términos y la luz natural del entendimiento. Supuesto este uso de los términos en los escolásticos modernos, la solución al problema propuesto es fácil. El principio de razón suficiente no es analítico, porque el tener razón suficiente no es un predicado sacado del mero análisis o examen del sujeto, sino que la evidencia ha brotado de la comparación de los dos términos. Es pues sintético. Pero no es sintético a posteriori adquirido por experiencia o por inducción, sino que es sintético a priori objetivo en materia necesaria, porque los términos se han juntado por la naturaleza

de los mismos. Algunos como el P. Descoqs, no admiten la denominación de sintético a priori, porque esto significaría que es debido a formas subjetivas y apriorísticas kantianas.

De todo lo dicho se deduce que hay dos clases de principios: unos son estáticos, que enuncian qué es el ser; y otros son dinámicos, que enuncian el origen del ser, o por lo menos son aptos para declarar el origen del ser. La evidencia de los primeros es la del principio de contradicción, y de otros principios que se pueden probar por el principio de contradicción: la evidencia de los principios dinámicos, es independiente del principio de contradicción; es una evidencia autónoma, y no se puede reducir al principio de contradicción, como ya se ha declarado. Con los principios estáticos solos nunca saldríamos del ser que se nos da; con los principios dinámicos salimos del ser que se nos da, y llegamos a otro ser que sea proporcionado para explicar el ser que se nos da por la experiencia.

Hemos hablado ya suficientemente acerca de las propiedades de este principio: podríamos añadir ahora algunas palabras acerca de su eficacia y alcance, y del origen de él.

Este principio afirma que todo ser tiene su razón suficiente, y nos induce a investigar cuál es esa razón en cada caso particular. Pero por sí mismo no basta para determinar en cada caso particular cuál es la razón suficiente que se ha de afirmar. Todo ser tiene razón suficiente; pero si esta razón suficiente es distinta realmente o conceptualmente o si de ninguna manera es distinta del razonado, eso se sabrá por otras evidencias, que se han de examinar vigilantemente en cada caso.

Para ilustrar esta materia diremos en particular que por este principio no se puede demostrar el principio de causalidad. En efecto, toda prueba que se intentase partiendo de este principio, habría de tener esta forma: todo ser tiene razón suficiente; luego la ha de tener en sí o en otro; mas el ser contingente no tiene la razón de existir en sí, luego la ha de tener en otro, y ese otro es su causa eficiente. Probaría después que el contingente no tiene razón suficiente en sí, del modo siguiente: el contingente es indiferente para existir o no existir; luego en sí no tiene como constitutivo esencial la existencia ejercitada, y así por sus constitutivos no es algo, sino nada: dejado a sí mismo sería nada; mas como es algo, quiere decir que no ha sido dejado a sí, sino que ha sido impelido al ser por otro, y ese es su causa eficiente.

Mas esta prueba es una pura petición de principio, o es una prueba del principio de causalidad, por sí misma válida e independiente del

principio de razón suficiente. Es pura petición de principio. Porque se concede que todo ser tiene razón suficiente, mas se niega la disyunción, de que la habría de tener en sí o en otro: se diría que el ser no necesita de nada ajeno para ser, sino que le basta con sus propios constitutivos y con la existencia actual que ya tiene.

Si se urge preguntando de dónde le viene al ser contingente la existencia actual que ya tiene, eso sería suponer que la existencia le ha de venir de otro, lo cual es presuponer el principio de causalidad, no probarlo. Si se insiste diciendo que si no le viene de fuera, existe por esencia, y entonces no es contingente, se responderá que no existiría por exigencia de su esencia, sino solamente por la existencia: existiría de hecho, no por necesidad absoluta. Después que se haya probado el principio de causalidad, se sabrá que todo ser o es por esencia o es causado; mas antes, sólo se podrá saber que todo ser existe por su esencia absoluta o no por su esencia absoluta, sino por la existencia que de hecho tiene. Se añade la prueba de que el contingente no puede tener la razón suficiente de existir en sí mismo, porque de suyo es nada y la nada dejada a sí misma, seguiría siendo nada: si, pues, existe, no ha sido dejado a sí, sino que alguien lo ha impelido a la existencia y ese es su causa eficiente. Esta prueba o explanación de la evidencia del aserto, basta por sí misma para probar que el contingente tiene causa eficiente, sin que en esa prueba intervenga para nada el principio de razón suficiente: por tanto no se ha de decir que el principio de razón suficiente tiene eficacia para probar el principio de causalidad.

Sobre la historia de este principio hay poco que decir. Los antiguos no usaban de este principio en su forma generalizada. El P. de Vries [4] dice expresamente que este principio no se halla en Sto. Tomás, y el P. Geiger, O. P. consiente en ello [5]. En lugar de este principio usaban los antiguos dos principios que son: el de contradicción y el de causalidad en sentido propio y en sentido impropio. Por el principio de contradicción sabían que todo ser consta necesariamente de sus constitutivos, que ahora llaman razón suficiente estática o formal. Por el principio de causalidad en sentido propio sabían que todo ser contingente o mudable ha de tener su causa eficiente proporcionada; y por el principio de causalidad en sentido impropio sabían que los atributos y propiedades del ser tienen su origen o explicación en la esencia de las cosas. El principio

---

[4] Zur Frage der Begründung des kausalprinzips: Stimen der Zeit 123 (1932) 378-390.

[5] Bulletin Thom. IV, p. 100.

de razón suficiente es la junta de ambos principios, y ya se ha visto cuán difícil nos ha sido hallar un concepto de razón suficiente que abrazase a todo ser. Se podría discutir si la Filosofía ha adelantado mucho con la introducción del principio de razón suficiente en su forma generalizada, o si más bien se le han ocasionado confusiones. Así por ejemplo Leibniz, que fué el que lo formuló, abusó del principio de razón suficiente para probar el optimismo absoluto y para destruir la libertad así en Dios como en las criaturas, aunque pretenda salvar dicha libertad. Mas sea lo que fuere de los abusos, el principio es verdadero y universal.

Con esto queda explicado el principio de razón suficiente y entre otras cosas hemos visto que hay que conceder que la razón suficiente hace que el razonado sea y sea tal necesariamente. Veamos ahora si a pesar de esto, puede subsistir la libertad con dicho principio.

II. Aplicación del principio de razón suficiente al ejercicio libre de la voluntad.

Para declarar adecuadamente este punto, diremos ante todo que la razón suficiente porque la voluntad quiere es su acto mismo de querer; segundo, que esa razón suficiente induce en el razonado, o sea en el querer, una necesidad consecuente al acto del querer, no antecedente; y tercero finalmente declararemos cómo esa necesidad consecuente no impide la libertad.

Y primeramente ¿cuál es la razón suficiente por la cual la voluntad obra y obra esta acción y no otra? Ante todo se ha de poner en claro el sentido de esta pregunta. No preguntamos si la acción libre tiene una causa ni cuál es esa causa: es patente que la acción libre tiene una causa, y que esa causa es la voluntad libre, completada con todos sus prerrequisitos. Lo que se pregunta al indagar la razón suficiente por qué la voluntad quiere, es alguna circunstancia o prerrequisito o índole de la voluntad en virtud de la cual la voluntad quiere y quiere tal cosa, y cuál es en concreto esa circunstancia o índole o prerrequisito.

Esta pregunta, a pesar de su aparente claridad, es muy ambigua; por eso vamos a distinguir tres maneras de entenderla, y así podremos dar una respuesta inequívoca.

La pregunta cuál es la razón suficiente por qué la voluntad quiere tal cosa, puede inquirir la razón por qué antecedentemente a su acto tiene determinación o conexión inevitable con tal acto, o la razón por qué pudo hacer tal acto, o la razón por qué está haciendo tal acto. La res-

puesta señalará razones suficientes muy diversas según sea el sentido de la pregunta.

Si el sentido de la pregunta es inquirir la razón suficiente por qué la voluntad antecedentemente a su acto tiene determinación para hacer tal acción, se niega que exista tal determinación antecedente, y por tanto no se ha de dar razón suficiente de tal determinación. Pretender que se da esa determinación antecedente es introducir el determinismo: la voluntad no tendría dominio sobre el antecedente, que es anterior a todo acto de dominio; ni tendría dominio sobre el acto, que se seguiría inevitablemente, puesto ese antecedente. Los deterministas introducen ciertamente esa determinación antecedente; mas los mismos predeterministas la niegan. Por eso es cada día más frecuente la doctrina de los predeterministas, que dicen que la predeterminación física está en nuestro poder: Dios nos da una premoción indiferente, con la cual queda en plena indiferencia la voluntad libre, y se determina en un sentido o en otro porque quiere. Y aún los más rígidos predeterministas dicen que de tal manera queda libre la voluntad y su potestad de eligir otra cosa de la que eligió, que cuando el Juez Supremo pregunte a los pecadores por qué hicieron tal pecado, ellos no dirán: Señor, porque Tú me diste una predeterminación a la cual yo no podía resistir; ni tampoco dirán: Señor, porque Tú me diste una predeterminación tal al acto material del pecado, que en aquellas circunstancias me quedaba solamente el poder resistir, con poder de pura posibilidad, y no con poder de realización. No dirán eso, sino que responderán sumisos y convencidos por la verdad: Señor, yo hice ese pecado, porque quise: pude no haberlo hecho, pero tuve una mala elección porque quise. No hay pues determinación alguna antecedente para obrar en uno u otro sentido.

Si el sentido de la pregunta es inquirir la razón suficiente por qué la voluntad antecedentemente a su acto puede obrar o no obrar, y querer esto o lo otro, esa razón suficiente es la índole libre e indiferente de la voluntad, y la índole del objeto que se supone ser bueno mezclado con algún mal. Esa indiferencia de la voluntad es activa, dominativa y eminencial, y por eso puede ella misma hacer su propia determinación o acto de querer.

Si finalmente el sentido de la pregunta es inquirir la razón suficiente por qué la voluntad está obrando y obrando tal acto precisamente, esa razón suficiente es su acción y su acto de querer. Esta solución es clarísima y necesaria por varias razones. Primero porque la voluntad obra por su acción y quiere por su acto de querer, y no por otra cosa: por consiguiente cuando se pregunta la razón por qué la voluntad está obran-

do, no se puede responder otra cosa, sino que está obrando por su acción y por su acto de querer, es decir, la voluntad está queriendo porque quiere o porque tiene tal volición. En segundo lugar esto se confirma; porque "estar queriendo" es un concreto que consta de la voluntad y del acto de querer. En todo concreto la razón suficiente formal es la forma que lo constituye; y como en este concreto la forma que lo constituye es la acción y acto de querer, luego en este concreto "estar queriendo" la razón suficiente es la acción y acto de querer: la voluntad está queriendo porque quiere.

Se dirá que con esta respuesta hemos dado la razón suficiente intrínseca y formal del concreto "estar queriendo"; y es evidente que la voluntad está queriendo porque quiere. Pero aquí buscamos la razón suficiente dinámica por la que la voluntad indiferente se determina a obrar, y por la cual pasa del no obrar a obrar, y esta razón suficiente no la hemos dado.

Mas con esta dificultad el objetante quiere a todo trance exigir que antes de la acción y del acto de la voluntad, haya en ésta una determinación que la ligue con el acto que ha de poner. Mas esa determinación antecedente no se da, y por consiguiente tampoco se da la razón suficiente de tal determinación. Exigir esa determinación es racionalizar el acto libre. Es querer poner ciertas premisas de las cuales se siga a priori que se ha de poner tal acto. Con esto desaparecería todo dominio de la voluntad; ella no tendría dominio sobre el antecedente, porque éste es anterior a todo acto de dominio; ni tendría dominio sobre el acto, porque éste se sigue inevitablemente del antecedente.

Antes de querer no hay sino potencia activa e indiferente para querer expeditamente una cosa u otra; esta indiferencia se quita por la acción que pone la voluntad, de tal manera que pudo igualmente no ponerla: y esa acción es su propia determinación con que se determina a sí misma. Porque determinación de la voluntad es la actualización de una de las posibilidades que tenía la voluntad en su potencia activo-pasiva; mas esa actualización la hace la voluntad con su propia acción; luego la determinación de la voluntad la hace la voluntad misma; y esa misma determinación o volición es la razón suficiente de estar queriendo, ni puede darse otra ninguna. La razón suficiente de estar queriendo, es la acción y acto libre del querer: la voluntad quiere actualmente porque quiere.

Se dirá que esta manera de hablar es contra toda experiencia, y es hacer irracional a todo acto de la voluntad libre. La experiencia dice que la voluntad obra por un motivo: será este motivo más o menos aceptable, pero siempre obra por un motivo, no solamente porque quiere.

Además la voluntad es ciega y no se mueve sino por los motivos que le presenta el entendimiento: luego es imposible que la voluntad quiera porque quiere: ha de querer por algún motivo.

Esta objeción nos da ocasión para explicar mejor el sentido de nuestra doctrina. La voluntad siempre tiene algún motivo para obrar así o así, y es imposible que obre ciegamente. Mas los motivos solamente dan la especificación al acto: si la voluntad obra, su acto tendrá tal o tal especificación dependientemente del objeto o motivo representado: mas tal motivo deja a la voluntad indiferente y expedita para obrar o no obrar, para hacer este acto u otro diverso; y si de hecho hace este acto, no es por virtud del motivo, sino solamente por su propia determinación, porque quiere, y no se puede dar otra razón: si se da como motivo o razón un antecedente, el cual puesto, se sigue necesariamente el acto de la voluntad, se ha racionalizado el acto del querer, mas con ello se ha arruinado la libertad. El acto de querer no es irracional porque tiene algún motivo de obrar; mas sí es arracional, porque no se puede deducir con ilación válida de ningún antecedente.

Queda, pues, bien establecido y explicado cómo el ejercicio libre de la voluntad se debe a la voluntad, porque quiere. Así como el muro se dice blanco porque tiene blancura, del mismo modo la voluntad se dice que está queriendo, porque quiere, o sea porque tiene tal acción y acto de querer. Veamos ya cuál es *la necesidad inducida por la acción y acto* de la voluntad: si es necesidad antecedente al querer, o si es solamente necesidad consiguiente.

Necesidad antecedente es la imposibilidad de omitir el acto, fundada en la índole de la causa o en alguna circunstancia que liga inevitablemente la causa al efecto, anteriormente a que éste se ponga de hecho. Necesidad consiguiente es la imposibilidad de omitir un acto, fundada en la hipótesis de que el acto se hace o se hizo, y en el principio de contradicción, según el cual es imposible que el acto, que se está poniendo o se ha puesto, no se esté poniendo o no se haya puesto. Esta necesidad recae, no en la facultad, en cuanto es causa de aquel acto, sino que solamente recae en el acto mismo: es la necesidad propia del acto ya puesto, no la necesidad del acto que se ha de poner.

Puestas estas nociones ya se ve que la razón suficiente del acto de querer no induce en el razonado necesidad alguna antecedente, sino sólo necesidad consiguiente. La razón suficiente del querer es la acción y acto del querer, y puesta esa acción y acto de querer es imposible que no se dé tal acto, y por consiguiente es imposible que no se dé el concreto

de estar queriendo. Mas ¿a quien afecta esa necesidad? ¿Afecta a la causa del acto, o solamente al acto mismo que está haciéndose o que ya está hecho? Evidentemente esa necesidad no afecta a la causa del acto: porque el acto es posterior a la causa, y la necesidad del efecto no puede afectar en nada a la causa de ese mismo acto, que es anterior al acto. El acto una vez puesto, está necesariamente puesto, y nadie puede hacer que no se haya puesto: mas la causa no queda afectada por tal necesidad, y por esta razón queda en el ser que tiene como causa.

Por fin nos queda por explicar cómo *la necesidad consiguiente*, introducida por la razón suficiente en el razonado, o sea, en el ejercicio de la voluntad, *no es opuesta a la libertad*.

Es evidente que la necesidad antecedente quita la libertad. La voluntad perdería con ella todo dominio; no tendría dominio sobre el antecedente, ya que ese antecedente es anterior a todo acto de dominio; y perdería el dominio sobre el acto, porque el acto se sigue inevitablemente, puesto ese antecedente.

Mas la necesidad consiguiente no destruye la libertad. La voluntad anteriormente al acto es indiferente para obrar y no obrar, y esa indiferencia no la pierde al venir el acto. El acto, como se ha dicho, es posterior al influjo de la causa; y por tanto no puede modificar en nada las condiciones de la causa que lo produjo; ya viene demasiado tarde para ello. Si era causa necesaria, queda causa necesaria; mas si era indiferente y dueña de su acto, queda indiferente y dueña de su acto. Por tanto el acto y la necesidad consiguiente que le acompaña, no puede quitar o impedir la libertad.

Por esta causa, aun en el mismo acto de obrar, la voluntad de tal manera está obrando que, en lugar del acto, que pone, pudo, en el mismo instante que lo pone, haber puesto otro diverso o contrario; y en el mismo instante, en que libremente está continuando el acto, pudo muy bien no haberlo continuado y haber hecho otro acto diverso o contrario. En el supuesto de que está haciendo un acto determinado, es imposible que no le esté haciendo; mas esa imposibilidad afecta al acto que se pone, mas no dice que la voluntad haya perdido su índole de facultad libre e indiferente. Y si en ese instante hubiera perdido su índole y condición de facultad libre e indiferente, nunca sería libre e indiferente. La voluntad no se llama libre, sino porque el acto presente lo pudo hacer con dominio, indiferencia y libertad; luego si el acto presente no lo hace con dominio, indiferencia y libertad, nunca es libre.

Conclusión.—Como resumen de todo nuestro trabajo podemos establecer las conclusiones siguientes. Primera, el principio de razón suficiente se extiende a todo ser universalmente, incluyendo el ejercicio libre de la voluntad. Segunda, no se da razón suficiente del tener que obrar la voluntad, antecedentemente al obrar mismo, sino que se da razón suficiente del poder obrar, y del concreto estar obrando. Tercera, la razón suficiente de ese concreto es la acción y acto de la voluntad: la voluntad obra porque quiere, no por una determinación antecedente. Cuarta, esa razón suficiente induce en el razonado, que es estar obrando, una necesidad invencible, la cual sin embargo no es antecedente, sino consiguiente al acto libre. Quinta, esa necesidad consiguiente no impide la libertad, porque ya supone hecho con libertad el acto sobre el cual recae. Sexta, finalmente, ambas cosas subsisten simultáneamente con suma facilidad, la universalidad y necesidad del principio de razón suficiente y la realidad de la libertad.

APÉNDICE. *En diálogos amistosos y corteses se nos han puesto algunas dificultades, cuya solución declarará más nuestra doctrina. Helas aquí:*

Objeción 1.ª. La voluntad no quiere sólo porque quiere, sino por el fin, y el fin no es la misma acción de la voluntad, sino anterior a ella, como la causa es anterior a su efecto.

Resp.: Hemos tenido en cuenta el fin al hablar del ejercicio de la libertad; porque hemos hablado del motivo y objeto de la voluntad y del acto del querer, y el motivo y objeto de la voluntad es el fin. El fin en acto primero, o sea la aptitud para mover a ser querido, es la razón por que la voluntad *puede* querer, mas no es la razón de estar queriendo el fin; la razón de estar queriendo el fin es porque lo quiere; puesto ese fin, la voluntad pudo quererlo o no quererlo; el estar queriéndolo, es un concreto, y la razón de ese concreto es la acción y acto de querer. Reléase el artículo.

Obj. 2.ª. Hemos destruido la libertad; porque según nosotros, cada acto presente es necesario; y si cada acto presente es necesario, la voluntad no es libre; porque no es libre una facultad que nunca tiene actos libres.

Resp.: Cada acto presente de la voluntad libre, es necesario, mas no con una necesidad antecedente, proveniente de la índole necesaria de la causa, sino con necesidad consiguiente al acto, la cual no quita la libertad. Recordemos lo que es necesidad consiguiente. La voluntad obra su acto presente con entera libertad y dominio, y, por tanto, ese acto o ejercicio de la voluntad es perfectamente libre. Pero ese acto perfectamente libre cae bajo el dominio del principio de contradicción, y por eso, mientras ese acto libre emana de la voluntad libre, es imposible que no esté emanando de ella libremente; y ya se ve que esa necesidad no destruye la libertad, antes la afianza; porque el sentido de esa necesidad es que mientras está emanando el acto libre, es imposible que no esté emanando libremente:

Instarás: esa es una evidencia inmediata y vulgar, indigna de mencionarse.

Resp.: Pues esa evidencia inmediata es la que yo quiero inculcar, y no hay por qué negarla o ponerla en duda.

Obj. 3.ª. Con todo, parece que usted sostiene que la libertad es solamente para el futuro, no para los actos presentes; lo cual es destruir la libertad, ya que todo acto futuro, al hacerse presente, es necesario, y así la voluntad nunca obra de hecho libremente.

Resp.: Jamás hemos negado que los actos presentes sean perfectamente libres; hemos dicho que los actos presentes son necesarios con necesidad consecuente al acto, la cual necesidad no quita el que sean perfectamente libres; y si la voluntad no

fuera libre en los actos presentes, jamás sería libre, ni siquiera para el futuro. La voluntad es libre para el futuro en acto primero, mas en acto segundo sólo es libre cuando actualmente opera. (SUÁREZ, D. m., 19, s. 9.)

Obj. 4.ª. Mas para usted la voluntad es libre, y por denominación de la libertad de la voluntad se denomina libre el acto presente. En lo cual hay gran inconsecuencia. Porque Suárez dice muy bien que en Dios la libertad está solamente en el acto y no en la potencia; por consiguiente, debería también decir que en la criatura la libertad está en el acto, y de la libertad del acto se denominaría libre la voluntad.

Resp.: Hay una gran diferencia entre la libertad divina y la creada. Dios es acto puro, y así no es libre para hacer y recibir actos, sino solamente para terminar contingentemente su acto, que es entitativamente necesario, a las cosas de fuera; mas la criatura es potencial, y es libre para poner actos o no ponerlos (SUÁREZ, *Dm., 19, s.* 2, 21-22); y estos actos serán libres, si en el instante en que obra, pudo, en lugar de esos actos, poner otros o ninguno; y no será libre, si no tiene esa indiferencia activa y eminencial; por donde se ve que en toda hipótesis, el acto será libre, si la voluntad tiene en sí indiferencia y dominio de obrar; y el acto no será libre, si la voluntad no tiene en sí esa indiferencia y dominio de obrar; el acto es, pues, libre, porque la voluntad es libre y está obrando actualmente con libertad.

Además, en esta dificultad se insinúa una controversia célebre, y es si el acto es libre por su esencia intrínseca o por una denominación tomada de la voluntad libre (SUÁREZ, *De voluntario et invol.*, d. 1, s. 3, nu. 17-22). Esta controversia no tiene importancia para el caso presente; si la libertad es cosa intrínseca y esencial al acto, esa perfección intrínseca no la ha recibido el acto sino de la causa que es libre y está obrando libremente; y si es una mera denominación extrínseca, igualmente no la podrá tener sino de la voluntad libre, que está obrando con libertad. Y no conviene apoyar ninguna conclusión importante en cosas dudosas y que no influyen en la verdad de conclusiones importantes.

JOSE HELLIN, S. I.

Facultad Filosófica de Chamartín.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

LA INVESTIGACION CIENTIFICA, ¿PRESUPONE PRINCIPIOS FILOSOFICOS? [1]

Nada acaso hay de tanto alcance dentro del contenido de la filosofía como sus *principios* relacionados ya con el conocer ya con el ser. Si la filosofía tiene algún valor para la investigación científica, éste, de un modo o de otro, provendrá de aquellos principios, y, por consiguiente, éstos serán de valor para la investigación. En cambio, si esos principios fuesen de importancia escasa o nula para la investigación, el valor de la filosof a para la misma sería despreciable. Importa, pues, hallar la respuesta exacta a la pregunta propuesta.

Para ello nada mejor que examinar los caracteres propios de los principios filosóficos y los de la investigación científica, y compararlos entre sí. Respecto de la investigación nos referiremos a la propia de la ciencia f´sico-químico-matemática, por su mayor alcance, mayor discernibilidad entre lo cient´fico y lo filosófico y mayor claridad; caracter´sticas importantes para la comparación propuesta y cuyo conjunto no se da con tanta perfección en otras ciencias.

I. Los principios filosóficos, ¿qué caracteres tienen? Desde luego, toda filosofía se basa en la experiencia. Aun la que se declare más idealista y subjetivista. El filosofar corresponde a un segundo tiempo de actividad mental en el que se reflexiona sobre lo dado por la experiencia inmediata. Y si esto es necesario en toda filosofía, cuánto más en la especialmente relacionada

(1) Al entregar estas páginas a la imprenta comprobamos con agrado su actualidad, viendo su estrecha relación con los temas de recientes conversaciones, estudios y obras en prensa. Véase sobre esto, Selvaggi, A., S. J.: *Filosofia aperta e filosofia neoscolastica*, en "Responsabilitá del sapere", Roma, 7 (1954) 540-550. De este trabajo, comunicación presentada al II Congreso Internacional de la Unión Internacional de Filosofía de las Ciencias, Zurich (23-28 agosto, 1954), sin asistencia de su autor, aparece como de los análogos, un resumen en las Actas del Congreso, en prensa cuando escribimos esta advertencia.

con las ciencias, y, por tanto, con la experiencia sensible. Siendo por otra parte la experiencia científica obtenida en la investigación, la que tantas veces tiene que corregir los errores de la espontánea y vulgar, en ella sobre todo habrá de basarse la filosofía. En cuanto a la labor filosófica, ha de alcanzar por lo menos a lo exigido por el positivismo: reflexionar sobre las ciencias para coordinarlas en una síntesis objetiva, según el pensamiento de Comte. Nuevo título, por tanto, para que la filosofía presuponga la investigación científica en plena realización de su cometido independientemente de todo influjo de la filosofía misma.

Más en concreto, respecto de los principios filosóficos, ¿qué pensar? Estos, como enunciados universales que son, será natural que se originen mediante el proceso generalizador de la mente a base de diversos casos particulares, de los que habrá de dar noticia la experiencia adquirida mediante la investigación científica. Y tales enunciados, como dependientes de los resultados de la investigación, habrán de estar sujetos a las contingencias de éstos. La aplicación de nuevos métodos de investigación, la utilización de nuevos conceptos o categorías mentales, podrán, respectivamente, descubrir nuevos hechos u obligar a insospechadas interpretaciones de los ya conocidos, que alteren los enunciados universales anteriormente establecidos. Los principios filosóficos, siendo enunciados universales, ¿por qué han de ser una excepción de esa ley general? Y aun pudiera decirse que la experiencia nos muestra que no lo son. Principio filosófico capital es el de causalidad; y ¿no ha sido puesto en contingencia por el indeterminismo físico, producto de la moderna investigación? Por tanto, la formación de los principios filosóficos, no preceda a la investigación sino sígala. Esta, en cambio, desarróllese independientemente de todo presupuesto filosófico y será fecunda, como también la experiencia parece venir a confirmarlo. Científicos de las tendencias filosóficas más diversas y aun opuestas, al dedicarse simplemente a la investigación trabajan y colaboran de perfecto acuerdo, con evidente progreso y rendimiento de las respectivas ciencias; lo que sería imposible si la investigación en sí misma presupusiese algunos principios filosóficos, ya que quien no los admitiese quedaría inhabilitado para el trabajo investigador, contra lo que en realidad sucede.

Así, pues, la investigación no deberá presuponer principios absolutos, carácter típico de los filosóficos. Al contrario, si algunas normas necesita en su trabajo, sean éstas, además de derivadas de la experiencia, reglas prácticas y revisables, útiles para la elaboración de los materiales que entonces presente la experiencia, pero rechazables como superadas en el momento en que la experiencia, haciendo nueva luz, exija u ofrezca otras. No filosofía platónica o eidética, gobernada por la visión de lo absoluto, sino *devenir* dialéctico, en constante acomodación de los principios a las exigencias de la cambiante experiencia. Lo expresado en ingenioso símil por Morris R. Cohen sobre las ciencias *(Studies in philosophy and science,* obra póstuma, 1949 New York, pág. 50-51) y brillantemente referido a la filosofía por el Prof. Gonseth *(Actes XI Congrès Int. Phil.,* 1953, I, 64-72): "One migth draw a parallel in this respect between science (filosofía diríamos en nuestro caso) and constitutional government. A constitutional government is one in which every particular law or institution can be corrected or abolished by constitutional means. [...] The progress of science is [...] a process of continual self-

correction." Así filosofía y ciencia, aquélla dependientemente de ésta, se irán constituyendo en continuo progreso evolutivo, opuesto a la inmovilidad de todo principio filosófico.

II. Examinemos ahora los caracteres de la investigación científica. Su primera etapa consiste en la observación del fenómeno, con su descripción exacta; a ella seguirá la comparación de los diversos fenómenos observados, con la consiguiente clasificación, interpretación, sistematización del material hallado, y con esto la potencia de previsión y rendimiento, característica de las ciencias: que sus conclusiones valgan para predecir y producir.

Para que ese proceso pueda tener lugar, ¿qué requisitos hacen falta? Señalemos los más indispensables. En el primer paso, mera observación científica del fenómeno, cada investigador pone extremo cuidado en distinguir *lo que* el fenómeno *es*, los caracteres que en sí tiene, de *lo que* falsamente *pudiera parecer que es;* falsa apariencia que provendría de atribuirle rasgos no de él sino de la percepción del observador, causados bien por los aparatos de observación bien por circunstancias de los órganos perceptivos del propio investigador. Si éste prescindiese de tal discriminación, la investigación científica perdería todo su valor, dejaría de ser tal investigación. En vez de ser una búsqueda del verdadero fenómeno en sí, lo único de valor universal y apto para predecir y producir, se convertiría en un catálogo de impresiones subjetivas, de las cuales, las que fuesen más caprichosas y arbitrarias deformaciones del fenómeno mismo, serían de tanto valor científico y tan justamente atribuíbles a él como las más correctas y perfectas observaciones. Esto, ya se ve, sería no investigación científica sino ruina de la ciencia o, mejor, imposibilitación de su producción. Y ¿cuál es la causa de tal eversión? El haber prescindido del siguiente principio que, por tanto, toda investigación científica estima indudable: que una cosa es el fenómeno en sí y otra, totalmente diversa, lo que al observador, por cualquier eventualidad, pudiera parecerle que es; que, además, hay una diferencia total entre la realidad objetiva y la aprehensión subjetiva de la misma; que aquélla es, en lo fundamental, universal y constante, la desintegración atómica tiene lugar aquí lo mismo que en Oceanía, hoy como hace cien milenios; que la actividad intelectual del observador puede captar y capta realmente aquella objetividad del fenómeno en sí, y, más aún, puede discernirla de las deformaciones de la misma que en su percepción subjetiva apareciesen por causas ajenas a aquélla; y que ese conocimiento del científico será verdadero si se conforma con lo que la realidad es en sí, y falso en caso contrario.

Todas estas afirmaciones constituyen, como se ve, un conjunto de principios absolutamente indispensables para que se dé investigación científica. Uno solo de ellos que falte o que vacile, imposibilita el comienzo mismo del trabajo investigador. Y es claro que no son ellos los únicos requeridos. Base sustentadora de todos es el valor objetivo e inmutable de la verdad y el de los principios de identidad y contradicción, reguladores imprescindibles lo mismo del orden del ser que del orden del conocer.

La limitación de espacio señalado a esta *Comunicación* no nos permite continuar analizando los demás pasos de la investigación científica. Reduzcámonos, pues, a comparar los caracteres encontrados en el primero de ellos con los se-

ñalados en nuestro primer párrafo acerca de la naturaleza de los principios filosóficos.

III. Toda filosofía, decíamos, se basa en la experiencia. Así es. Pero no toda experiencia ha de ser precisamente científica. Ha de ser sí tal que nos dé a conocer la realidad como es en sí, única aspiración de la misma experiencia científica; mas esto puede lograrlo en incontables casos la experiencia que podemos llamar espontánea o vulgar. ¿En qué se diferencia de ella la científica? En las precauciones que toma para alcanzar el conocimiento de su objeto, oculto, difícil de percibir. Las medidas sencillas, pero prudentes y acomodadas, que la observación vulgar toma de continuo cuando se dirige a conseguir la percepción de algún fenómeno fácilmente cognoscible, garantizan la exactitud y fidelidad de la experiencia vulgar tanto como las precauciones científicas las de la científica. Y la investigación científica reconoce constantemente lo válido de tales observaciones, hechas en las debidas condiciones, al utilizar en sus rigurosos trabajos, innumerables datos obtenidos exclusivamente por la experiencia corriente mediante la observación vulgar. Basta, pues, en mil ocasiones la experiencia precientífica para engendrar un conocimiento tan verdadero, evidente y cierto como el que en su propio terreno produce la experiencia científica.

¿Y bastará esa experiencia vulgar para dar origen también a genuinos principios filosóficos? En la ciencia, pluralidad de hechos conocidos con exactitud y certeza bastan, supuesta nuestra actividad intelectual sobre ellos, para dar lugar a enunciados universalmente válidos. Nuestra actividad intelectual aplicada a hechos de experiencia vulgar conocidos con igual exactitud y certeza que los científicos, obtendrá, igualmente, principios universales que serán anteriores a toda investigación científica. Esta, por tanto, que no podrá presuponer los que han de derivarse de ella, podrá y muchas veces deberá apoyarse en los que están en pleno vigor y son reconocidos como ciertos antes de iniciarse el trabajo científico. Esto prescindiendo de lo poco exacto de suponer que todo enunciado universal ha de originarse a base de pluralidad de casos particulares conocidos por *inducción*. Esta no es la única vía para llegar a la formación de enunciados universalmente válidos; la fecunda *deducción* matemática es de ello prueba convincente.

En cuanto a la razón tomada de los principios filosóficos puestos en contingencia, según se dice, por el progreso científico, carece de valor cuando se base en una *aequivocatio*. Tal es el caso del principio de causalidad arriba aludido. El principio que realmente hubiera sufrido con el moderno indeterminismo (exactamente "incertidumbre") sería el que afirmase que "todo fenómeno macro o microscópico es previsible exactamente con los medios de que hoy dispone la ciencia"; pero tal principio ni es filosófico ni lo ha afirmado filósofo alguno que sepamos. En cambio, el principio cosmológico de causalidad determinística hipotética, relativo a la sucesión de los fenómenos en sí, no ha sufrido menoscabo alguno. Y el metafísico de causalidad: "lo contingente que existe requiere causa eficiente", no es afectado en lo más mínimo por las alteraciones de las ciencias de la cantidad o de la materia, sino constantemente confirmado en cualquier hipótesis.

Un paso más. ¿Son tales algunos de esos principios, que la investigación científica deba presuponerlos como principios reguladores de su trabajo Sí

lo son. Y la misma investigación nos dió de ello la mejor prueba al manifestarnos en el examen arriba hecho, que, sin reconocer como inconcusos, al menos todos los principios allí mencionados, ella no podía subsistir ni dar su primer paso.

Finalmente, y es el más delicado de los puntos, ¿esos principios, serán de validez absoluta, sin excepción alguna, absolutamente inmutables? El símil de la Constitución nos aclarará la respuesta. Como arriba copiábamos, "cualquier ley o institución particular puede ser abolida constitucionalmente". Pero uno solo de los principios esencialmente previos a la Constitución e indispensables para que toda Constitución subsista, ¿podrá alguna vez variar, mudarse, ser superado? Indudablemente, no. Principio de esa clase es que toda constitución humana ha de ser conforme a las exigencias características de los seres racionales. Como los miembros de cualquier sociedad humana, por más transformaciones que ésta o aquéllos experimenten, serán siempre racionales, el principio de que toda constitución humana ha de ser conforme a las exigencias características de los seres racionales, tiene que ser norma inmutable de toda constitución. Las maneras concretas de aplicar esa conformidad a un caso u otro podrán ser las más diversas, según la variedad de los casos particulares; pero una sola norma o precepto por mínimo que fuese, que se substrajese a tal principio, dejaría por lo mismo de poder integrarse en la constitución. Lo mismo de otros principios fáciles de mencionar.

Pasemos del símil a nuestra realidad. ¿Existen principios de esa clase, absolutamente universales e inmutables, que deban informar siempre la investigación científica? Existirán si hay principios que deban regir todo aquello que sea siempre esencial y, por tanto, absolutamente indispensable en la investigación como tal. Ahora bien, objeto de ésta, como hemos visto, es siempre la realidad; instrumento, al menos la actividad intelectual humana. Luego los principios que rijan toda realidad y gobiernen lo esencial del actuar intelectual humano no podrán sufrir cambio alguno en ningún estado ni circunstancia del proceso investigador. Y así sucede en realidad. En la construcción matemática más abstracta, apriorística y alejada del orden real, se ha tenido en cuenta el partir de datos más o menos fundados en la realidad misma. Más aún, según lo agudamente notado por M. Bachelard, con la "fonction réalisante" el mismo pensamiento matemático no deja de tomar de vez en cuando contacto con la realidad empírica, para renovarse y profundizar en su objeto abstracto. Por eso, aun ahí tendrán vigencia ciertos principios reguladores de la realidad; y desde luego el de identidad y contradicción, indispensables de todo punto en cualquier actividad intelectual científica como criterio sumo e inapelable de su verdad. Fácil sería confirmar nuestras conclusiones con afirmaciones categóricas de inovadores de las modernas concepciones científicas como Einstein, Planck y el propio B. Russel. Las mismas posiciones radicalísimas de la lógica simbólica o el empirismo lógico neopositivista, aun al elaborar el instrumento de por sí vacío y puramente formal de la ciencia, lo más ajeno posible a la realidad, nivelan todas sus construcciones por los principios de identidad y contradicción, los fundamentales de la realidad. ¿Qué no harán aquellas ciencias cuya función primordial es, según los mismos neopositivistas extremos, predecir y producir, funciones ambas orientadas totalmente a la realidad?

Así, pues, toda investigación científica aun la, de palabra, más positivista y relativista, presupone determinados principios filosóficos, los típicamente metafísicos más universales, sin que haya otra diferencia entre los científicos de ideología filosófica opuesta a esos principios y los que la tienen afín, que la de que los primeros con su proceder práctico como investigadores, son inconsecuentes respecto de sus concepciones filosóficas, y los segundos son consecuentes con las suyas. De este modo, la ciencia de estos últimos se levanta sobre base firme, sólidamente establecida por ellos mismos como filósofos o por los filósofos cuya ideología bien razonada sigan; la de los primeros, de ser lógica, tendría que ser—digámoslo con palabras del científico W. Stern sobre la psicología así concebida—, una "*ciencia incientífica*".

JESUS MUÑOZ, S. I.

Comillas. Universidad Pontificia

EL PRIMER CONGRESO DE FILOSOFIA EN PORTUGAL

El intento de estas líneas es no solamente hacer una crónica de este importante acontecimiento, sino sobre todo hacer algunas reflexiones acerca de él.

Convocado el Congreso por la Facultad Pontificia de Filosofía de Braga, obtuvo una acogida en los medios intelectuales y académicos de Portugal que hizo de él un auténtico Congreso Nacional de Filosofía. Fué precioso el patronazgo de la Excma. Cámara Municipal de Braga. También coadyuvaron las facilidades prestadas por el Ministerio al Profesorado oficial, para que pudiese asistir al Congreso.

Tres sesiones plenarias encuadraron las tareas del Congreso. En ellas, además de un discurso inaugural del R. Prof. Dr. Lucio Craveiro da Silva, Rector de la Facultad de Filosofía de Braga, hablaron los Profesores Delfim Santos, de la Universidad de Lisboa (*Conceito de Filosofia*), Arnaldo de Miranda e Barbosa, de la Universidad de Coimbra (*Filosofía e Método*), Francisco Elías de Tejada, de la Universidad de Sevilla (*Antonio Ferreira en la Filosofía Política de la Contrarreforma*), Joseph Moreau, de la Universidad de Burdeos (*Philosophie de l'sprit et philosophie de l'existence*), Alois Dempf, de la Universidad de Munich (*Corrientes éticas contemporáneas*) y Casiano Abranches, de la Facultad de Filosofía de Braga (*O pensar filosófico*), así como el Doctor Francisco José Velozo, Juez de Braga (*O principio de causalidade e sua aplicação ao Direito*).

Todos estos trabajos se mantuvieron en la tónica de un realismo espiritualista, insistiéndose en el carácter fundante de la Filosofía (*Delfim Santos*), en el sentido profundo del sistema en el pensar filosófico (Miranda e Barbosa), en los valores positivos de la Filosofía del espíritu impostada en una dirección de realismo trascendente (Moreau), en la convergencia de las más modernas corrientes de la Etica hacia una restauración de la normatividad supratemporal de los valores éticos (Dempf), en la significación de la Escolástica auténtica como Filosofía del "ser" y no sólo del "ente", en el sentido que incrimina Heidegger (Abranches).

Fuera de esto, funcionaron simultáneamente tres secciones de trabajo (1.ª, "Concepto de la Filosofía"; 2.ª, "Filosofía y sus determinaciones"; 3.ª, "Historia de la Filosofía", con especial referencia a Portugal) en que se leyeron y discutieron ponencias de Mindán Manero, Bacelar e Oliveira, Domingos García Domingues, de Sousa, Abranches de Soveral, Rocha, Moreira Fragata, G. O. Morujão, Ferro Couselo, Alves de Campos, de Paula, Craveiro da Silva, Pereira Dias de Magalhães (1.ª sección), de Andrade, da Costa Matos, Antunes, A. Tavares de Aranda, Martins Gigante, Durão, Carrington da Costa, de Pina, D. Martins, de Souza Alves, Neves Real, C. Abranches, Pinto Ferreira, Dias da Silva, A. Jorge, da Silva Ramos, M. Castelo Branco, Abbà (2.ª sección), Durão, M. Martins, da Cruz Pontes, Domingos Garcia Domingues, de Pina, Maurício, Barata Tavares, dos Santos

Alves, Elorduy, Cruz, Pereira Gomes, Díez-Alegría, Enes, Machado dos Santos, F. Castelo Branco, Gonçalves, Craveiro da Silva, Sardoeira, de Pina (3.ª sección).

La organización fué perfecta y hubo plena holgura para los cambios de impresiones y para el diálogo. Los trabajos se mantuvieron a una excelente altura. Particularmente en la sección histórica, a la que concentró su atención el autor de esta nota, las comunicaciones presentaban aportaciones de investigación con datos rigurosamente inéditos. Resultaron relevantes a este respecto los estudios de Mario Martins sobre la doctrina ética del *Speculum Regum* de Alvaro Pais, Obispo de Silves, de da Cruz Pontes sobre el libro "A Corte Imperial", de Domingos G. Domingues, sobre el asceta Abu Imrane, de A. Cruz sobre Lecturas de los Mss. filosóficos del Convento de Santa Cruz de Coimbra, de Pereira Gomes sobre Profesores jesuítas del *Colegio das Artes*. Muy interesante el diálogo entre L. Craveiro da Silva y Delfim Santos a propósito de la Comunicación presentada por el primero sobre la obra de Silvestre Pinheiro Ferreira. Enjundioso el trabajo de E. Elorduy sobre "Influjo de Fonseca en la Metafísica de Suárez". Dignos de atención los de Maurício acerca del Curso Conimbricense. Otros también interesantes, de los que no es posible hacerse eco [1].

Lo que más importa aquí es destacar el carácter general, la tónica y el sentido de este Congreso, cargado de enseñanzas y sugerencias.

Un Congreso Nacional, con pleno rango de *nacional* en su realización,

---

[1] Séame permitido dar cuenta muy sumaria del contenido de mi Comunicación al Congreso *(El conimbricense Ignacio Martins, S. I. y el concepto de Ley de las Lecturas de 1570 en la Universidad de Evora)*, por aportar una rectificación y una confirmación de anteriores resultados. El comentario a 1-2, qq. 77-97, leído en Evora el año 1570 y conservado en cod. 2804 y cod. 3848 del Fundo Geral de la Biblioteca Nacional de Lisboa, que en mi obra *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591* se da como de Ignacio Martins (siguiendo a Friedrich Stegmüller), no parece ser suyo, pues un testimonio de Antonio Franco (*Imagem da virtude em o Noviciado de Coimbra*, I 402), en que Stegmüller (y yo con él) se apoyaba, se refiere indudablemente a **Pedro da Fonseca, como consta** de documentos aducidos por J. Rabeneck y que no fueron manejados por Stegmüller. Una parte de las lecturas de 1570 a que nos estamos refiriendo es ciertamente de Pedro da Fonseca. No es posible precisar si el comentario a q. 90 es aún de él. Probablemente ya no. No podemos determinar aún quién sustituyó a Fonseca. Hay que considerar, pues, de momento, como anónimo al autor de concepto de Ley contenido en el comentario a q. 90, a. 1 de dichas lecturas. En cuanto al sentido de este concepto, no ofrece lugar a dudas: por lo que se refiere a la ley natural y a la ley eterna, el dictamen de la razón es verdadera ley, en el sentido de norma obligatoria, antecedente a todo imperio: no se excluye sólo el imperio del legislador humano, sino aun el imperio del divino, pues no se dice sólo que la ley natural es un dictamen de razón en el hombre que antecede a todo precepto [humano], sino que la *ley eterna en Dios es un dictamen que antecede a todo precepto*. Por lo demás, en unas lecturas de Gaspar Gonçalvez de 1577, se hace referencia a la doctrina de las lecturas de 1570 y se las interpreta expresamente en este mismo sentido. Las lecturas de 1577 dependen estrechamente de las de 1570. La alusión de aquéllas a éstas es incuestionable. No hay duda, pues, del sentido en que el concepto de ley dictado en 1570 era interpretado en Evora. La interpretación que dimos en nuestra obra *El desarrollo de la doctrina de la ley natural*, etc., es exacta, no obstante, la afirmación en contrario que, sin aducir prueba alguna, lanzó un crítico [Teófilo Urdánoz].

con asistencia unánime de las Universidades portuguesas y con amplia proyección europea. Significativa a este respecto la espléndida Sesión Conmemorativa de la Filosofía Portuguesa en el Salón Medieval de la Biblioteca Pública (discursos de Délio Nobre dos Santos sobre *Perfil espiritual del Pensamiento filosófico portugués*, de Artur Moreira de Sá sobre Francisco Sánchez y de Torquato de Sousa Soares sobre *la enseñanza en el Colegio das Artes de Coimbra*). Y este Congreso, con estas características, convocado por la Facultad de Filosofía de Braga, una Facultad Pontificia de la Compañía de Jesús. Precioso exponente de intercomunicación de la ciencia eclesiástica y seglar en el campo común de la investigación filosófica. También de la apertura de la posición filosófica de la Facultad de Braga, de su autenticidad y capacidad de diálogo.

Algunos en España nos preocupamos del sentido partidista que se apodera entre nosotros de la actividad científica y la mediatiza. En Braga una generosa unidad, sin barreras, sin camarillas. Y precisamente fué la Facultad de Braga la que dió la nota de compatibilidad e hizo posible la coincidencia de sectores muy diversos. Hay aquí un alto ejemplo que imitar y un homenaje que rendir al Rector de la Facultad, Profesor Lucio Craveiro da Silva, a quien, en gran parte, se debe el éxito del Congreso.

Todos los congresistas tuvieron la sensación de moverse en un plano de cordialidad, de holgura sin suspicacias, de *comitas scientifica* muy universitaria. En este ambiente se manifestó una poderosa unidad—con una gran riqueza y variedad de matices—, unidad en las direcciones de una Filosofía espiritualista de inspiración profundamente cristiana. La Escolástica propiamente dicha tuvo una destacada y muy valiosa representación, con amplitud de horizonte y profundización de los problemas. Como expresión de esta representación, podemos considerar la magistral lección del Profesor Cassiano Abranches, de la Facultad de Braga, en la sesión plenaria de clausura.

Una última reflexión sobre la articulación de las tareas del Congreso en un ambiente de interés por parte de un público relativamente mayoritario. No un cenáculo cerrado, sino un convivio abierto a la expectación de espíritus en que se notaba la actitud interrogante respecto de la Filosofía, la espera de respuestas orientadoras a cargo de aquélla. Esto fué el Congreso de Braga. En un coloquio lleno de sinceridad, se planteó por los congresistas el tema del estado de la Filosofía en Portugal. Se habló de postración, originada por las orientaciones positivistas de la cultura en un pasado ya superado, pero cuyos efectos aún perduran en parte. Sin embargo, los congresistas no portugueses hemos podido captar la actitud metafísica no sólo de los representantes de la Filosofía portuguesa actual, sino también del público, que se interesaba por los problemas y daba calor con su atención a las tareas del Congreso. Sólo una Filosofía de signo realista espiritualista, a la vez inteligente, viva y cálida, puede responder a la expectación de un pueblo en que alienta el espíritu. Sólo ella puede llegar a ser Filosofía socialmente encarnada y operante en nuestros pueblos de solera cristiana. O bien, tras el asesinato del espíritu—del hombre—, el *materialismo dialéctico*. He aquí una apreciación que se imponía poderosamente a la mente ante las ricas experiencias del Congreso de Braga.

JOSE MARIA DIEZ-ALEGRIA, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

KREMPEL, A.: *La doctrine de la rélation chez Saint Thomas. Exposé historique et systématique.* Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1952; 718 pág., 16 × 25 cms.

Hasta con el solo aspecto externo se echa de ver que se trata de una obra de importancia; pero su lectura confirma plenamente la primera impresión. Es un estudio cuya base la forma la confrontación de muchísimos textos de Santo Tomás sobre la materia estudiada, pero dentro de un marco histórico que es un complemento muy valioso.

En la primera parte da el autor una introducción histórica para encuadrar bien el problema de la relación que ha de ser objeto del estudio. En la segunda parte toma contacto con la materia fijándose sobre todo en las nociones y nomenclatura. El núcleo principal de la obra, especialmente centrado en la tercera parte, contiene los siguientes títulos de capítulos: "El substrato de la relación", "¿hay una relación idéntica a una entidad absoluta?", "el fundamento de la relación real", "la distinción entre la relación y su fundamento", "el término de la relación", fuente del carácter específico de la realidad y del número de las relaciones". Estudia nociones complementarias en la cuarta parte, seguida de aplicaciones particulares en la quinta, cuyos capítulos tienen los siguientes títulos que interesará conocer al lector: "la relación en las ideas divinas", "la relación en las seis últimas categorías". Las clases de relación son examinadas en la sexta parte; como sus divisiones en la séptima. Por fin en la octava parte estudia las relaciones trinitarias, la relación de creación y conservación, la relación entre materia y forma, la unidad de orden, para terminar con un capítulo que recoge algunos puntos, a juicio del autor más importantes, en la materia de la relación. Un interesante apéndice quiere mostrar cómo se introdujo la relación transcendental *real* (que Santo Tomás tendría por *lógica* puramente, según él) dentro de la escuela tomista.

El modo de conducir este estudio consiste en una constante confrontación de textos. El hecho de que los introduzca en su exposición, destacándolos sin embargo con un tipo de letra distinto y menor, es algo que ayuda mucho, pues en ocasiones evita al lector el tener que ir a leer el texto original. Al fin de cada capítulo suele encerrar bajo el epígrafe de "resumen" lo más destacado de la doctrina expuesta.

A pesar del mérito indiscutible de esta obra, no soy del parecer del autor en todos los puntos, ni mucho menos. Ante todo parece dar por supuesto que la doctrina de Santo Tomás, *hasta en los pormenores de sistematización* (no me refiero a puntos capitales o "principiata maiora") ha de ser definitiva, insuperable, y *a priori* decretada como la que todos han de defender. Y sin embargo es innegable que siempre cabe un mayor perfeccionamiento. Si hasta en las cuestiones dogmáticas (piénsese, por ejemplo, en la "mariología" que nos da la teología moderna) ha habido un enriquecimiento tan notable, que en vez de aferrarse a la literalidad esclerotizada de un texto, lleva más adelante sus mismos principios, ¿por qué no podremos admitir para la filosofía la misma posibilidad con mucho mayor motivo?

A pesar de lo que opina el autor, creo que los filósofos posteriores a Santo Tomás han aportado preciosos esclarecimientos a sus concepciones sobre la relación. Dice el autor que Santo Tomás no admitía como "real" la relación transcendental. Desde luego no lo veo así: más bien me inclino a pensar que por no ser predicamental (sino transcendental, como su nombre indica) no cabía su estudio dentro de la categoría de las relaciones predicamentales, por esto no trataba de ella al considerar las relaciones reales; pero no excluye la considerase real, como el mismo ser y sus atributos transcendentales. Pero hasta suponiendo que fuera así: ¿qué inconveniente habría *a priori* en que en este punto se hubiera ido más lejos que Santo Tomás, al introducir en su sistema la relación transcendental como real? Si quiere combatirla habrá de hacerlo con pruebas y demostraciones sacadas de la coherencia o no coherencia del tema: pero no basta demostrar que no estaba en Santo Tomás y que se introdujo poco a poco. Suponerlo equivaldría suponer que el Doctor Angélico poseía una sabiduría infinita, puesta la cual ya *a priori* no puede discutirse ningún avance ulterior. Ahora bien, esta mentalidad que por desgracia está latente en buena parte de la escuela tomista, es, creo yo, fuente de retrasos doctrinales.

Con ello es evidente que no habrá de conceder ninguna importancia, ni la debida consideración a Suárez, como hace en la página 254. Y sin embargo es muy interesante su concepción que considera "real" la relación, sin admitir que necesariamente sea "realmente distinta" (como admitimos que es bien real la racionalidad y animalidad del hombre, sin admitir por lo mismo que sean realmente distintas). Ahora bien, el autor, llevado por su afán de defender la posición tomista, que distingue real positivamente la relación de su fundamento, trata a Suárez con injusticia presentando su doctrina de un modo que más parece una caricatura. Pero ya estamos acostumbrándose a que se proceda así con el Eximio Doctor, y ya ni nos sorprende encontrarnos con nuevos casos a cada libro nuevo que hojeamos.

A pesar de estas críticas y otras que podrían formularse, esta obra es digna de todo nuestro aprecio. No existía hasta ahora un estudio tan documentado, tan serio, tan comprehensivo sobre la relación en Santo Tomás. Lo cual hace que su benemérito autor nos haya dado una aportación que habrá de ser tenida en cuenta por los metafísicos que quieran hablar a fondo sobre el tema de la relación.

J. Roig Gironella.

HARTMANN, NICOLAI: *Asthetik*. Walter de Gruyter C.ª Berlín, 1933. 476 páginas, 16 × 23 cms.

En PENSAMIENTO se dió cuenta de la muerte de Nicolai Hartmann sobrevenida el 9 de octubre de 1950, y de sus principales obras (7 (1951) 139-141. Se recordaba allí sus comienzos dentro de la escuela de Marburgo y su ulterior evolución hacia una posición realista y fenomenológica, de la que son clara muestra su *Etica* (1925) y los cuatro tomos de su *Ontología, Zur Grundlegung der Ontologie* (1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938), *Der Aufbau der realen Welt* (1940) y *Philosophie der Natur* (1950). Pero en la lista de su obra no figura su *Estética*, de la que se decía que aún no había visto la luz.

En realidad éste había trazado ya un esbozo completo de *Estética* en 1945 en Potsdam-Babelsberg, durante el aislamiento casi total producido por la derrota militar. Su manuscrito le sirvió para dar lecciones en el invierno de 1945-1946, y fué sometido después a una nueva revisión y elaboración. Pero no pudo terminar este trabajo, que quedó en la página 182 de la obra, cuando le sorprendió la muerte (segunda parte, capítulo 12, § e) (*Die Ideen in der Dichtung*). El resto de la segunda parte y toda la tercera (hasta la página 476) reproduce el manuscrito antiguo; y por ello se pueden notar ligeras variaciones entre ambas partes, como observa Frida Hartmann.

Después de una Introducción, se divide la obra en tres partes: *Das Erscheinungsverhältnis, Formung und Schichtung*, y finalmente *Werte und Genera des Schönen*, seguidas de un apéndice sobre la Ontología del objeto estético y la historicidad del arte.

El punto central de la investigación, el que a nosotros más suele interesarnos, es el del constitutivo formal de la Belleza, cuestión capital en toda Estética.

Y aquí precisamente la fenomenología de N. Hartmann nos decepciona más, si cabe, que en otros aspectos, porque nos deja a medio camino, y sin posibilidad de ir hasta el fin.

Critica la posición platónica, como si hubiese oposición entre concebir la dualidad de la Belleza tanto en las Ideas, como en la manifestación sensible de ellas: pero sin ahondar más en esta crítica (p. I, cap. 4 a), pág. 76); a continuación declara que la posición clásica tiene también ambigüedad porque oscila entre la Bondad y la Belleza; pero sin ni proponerse la solución de Santo Tomás (quizá Hartmann no la conocía) que hace radicar la Belleza en la Bondad, dándole a este su carácter óntico, es decir, el constitutivo radical para que haya Belleza; pero añadiéndole, para que la Belleza sea completa en su concepto, la connotación de esta perfección al entendimiento contemplante: "*pulchrum* est idem *bono* sola ratione differens: ... *pulchrum* addit supra *bonum* quemdam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod *bonum* dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur, id cuius ipsa apprehensio placet" (I.ª IIae., q. 27, a. 1. ad 3).

Pero Hartmann ni siquiera se plantea estos rudimentos de solución; y sin más, con dos líneas de crítica tan superficiales, sigue adelante como si tuviera abierto el camino. Pero francamente, creo que con dos líneas de crítica (y

crítica tan superficial) no se arrumba a un lado las concepciones estéticas de Santo Tomás, San Agustín, Plotino, Platón y Aristóteles.

Considera él, sin embargo, que esta posición era un callejón sin salida (Sackgasse) y que de él sólo nos sacó el Idealismo al negar que la Idea en sí misma fuera bella, poniendo la Belleza en su apariencia: "das sinnliche Scheinen der Idee".

Naturalmente, a continuación critica el Idealismo (y especialmente Hegel), al cual impone dos correcciones: el "scheinen" y la "Idee". En cuanto a lo segundo, señala un término medio entre el Universal y el Singular; un término medio entre lo dado sensiblemente y el contenido ideal extraño a toda percepción: y es (como buen fenomenólogo ha de decirlo) la "Erscheinung", la manifestación fenoménica. Igualmente critica a Hegel en cuanto al "scheinen" por lo que en esta noción aparece de error, si se entiende como "apariencia" más que como "manifestación". Y añade que la concepción hegeliana todavia supone un "intelectualismo", siendo así que en las leyendas y en las baladas hay Belleza, sin contar con la "verdad" de su contenido. Pero también en esto parece algo superficial la crítica de Hartmann, porque por el hecho de que no haya "aquella" verdad (manifestación de lo que "es") no se deduce que no pueda haber "otra" verdad (manifestación de lo que "puede ser", o "podría ser" o "se concibe como si pudiera ser", etc.), de suerte que lo fabuloso no quita la Belleza de la obra de arte, ni le quita su grado propio de verdad e intelectualismo.

Paralelamente cuando Hartmann estudia al fin el constitutivo ontológico del objeto estético (cap. 41, pág. 457 ss.) encierra sus estructuras o estratos dentro del orden meramente de lo dado en el fenómeno, sin tener capacidad para penetrar más hondo, o ir más lejos.

La Estética de N. Hartmann, aun sin tener el grado de originalidad que tienen otras de sus obras, se estudiará sin embargo con provecho. Y su mismo realismo mutilado o truncado, sin embargo, en cuanto es un paso ulterior desde el idealismo hacia un sano realismo, siempre será para nosotros una concepción interesante.

J. Roig Gironella.

Pereña Vicente, L.: *Teoría de la guerra en Francisco Suárez* (Premio Menéndez Pelayo, 1951). 2 vls. Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Francisco Vitoria, Madrid, 1954; XVI-333 y 355 pp. 25×18 centímetros.

Dos tomos tiene la obra. El primero es acerca de la doctrina de Suárez sobre la guerra, y el segundo contiene el texto crítico de los documentos suarezianos en que se apoya la exposición doctrinal.

El primer tomo contiene una introducción y tres partes. En la introducción explica el método que ha de seguir, que consiste en aprovecharse de la historia para valorar los puntos doctrinales más peculiares de la doctrina suareziana: da cuenta asimismo de la bibliografía: libros que usó Suárez, libros escritos acerca de Suárez y libros escritos acerca de la política y de la guerra.

La primera parte la titula: Política imperial de España y la guerra. La política imperial de España iba toda dirigida a la defensa de la religión, del papado, de la civilización y la paz (C. I.); política que, tras el breve paréntesis de la conquista de Portugal (C. II) por Felipe II, se continuó hasta el reinado de Felipe III inclusive (C. III). En este ambiente nació la teoría política de Suárez, que se funda en las grandes ideas metafísicas de la inmutabilidad de la naturaleza humana y en la total dependencia del hombre y de sus instituciones respecto de Dios (C. IV) y refleja en parte lo que venía practicando en España.

La segunda parte se titula: "La guerra por razón de Estado". El hombre, por su naturaleza y por destinación divina, es esencialmente social y político, y por su propia voluntad ha erigido diversas agrupaciones políticas con personalidad propia, las cuales están dotadas por el autor de la naturaleza de derechos y deberes propios de la soberanía: esto lleva consigo el que la guerra no solamente sea lícita y justa, sino a veces moralmente necesaria para la defensa de tales derechos (C. I). Mas para que la guerra sea lícita y justa es necesario que haya graves y proporcionados motivos, y en ella no solamente se han de tener en cuenta los derechos de estricta justicia sino también los deberes de la caridad: y aquí es donde se estudian las condiciones y la índole de la guerra agresiva y vindicativa (C. II). La guerra es un mal ingente y no se ha de ir a ella sino después de tentados los medios posibles de arreglo, como son embajadas, arbitraje, intervención papal o del emperador, y bloqueo (C. III).

La tercera parte se titula "La guerra, función de la soberanía". La guerra es función del soberano, y por eso no la pueden declarar ni hacer los príncipes subordinados. En un Gobierno de monarquía absoluta, el príncipe es el autorizado para declarar y hacer la guerra, y por eso no necesita del consejo de los organismos estatales, sino que puede pedir consejo a hombres doctos, prudentes y de recta conciencia; oído su consejo, puede obrar según le dictare la prudencia bien iluminada (C. I). A continuación se describe el hecho histórico de la conquista de Portugal. Muerto el rey Don Sebastián sin sucesor, y estando ya cerca de la muerte el infante cardenal Don Enrique, el heredero que tenía derechos más probables a la corona era Don Felipe II. En este caso, ¿qué podía y debía hacer Don Felipe? ¿Había de esperar el fallo de los tribunales de Portugal, o se habían de nombrar árbitros, o se había de esperar el fallo del Papa o, finalmente, el rey podía invadir a Portugal y conquistarlo? La mayoría de sus consejeros le decían que podía y debía invadir a Portugal, muerto el infante cardenal, sin esperar el fallo de ningún tribunal extranjero ni resolución de árbitros: porque era evidente que ningún tribunal extranjero estaba dispuesto a reconocer los mejores derechos del rey, ni los árbitros señalados desde fuera eran de fiar. Felipe II obró conforme a estos consejos (C. II). Con miras a este hecho histórico, Suárez elaboró su teoría de la guerra y su solución del caso en que se reclame un objeto litigioso al que se tienen derechos más probables. Elevó a teoría general lo que los consejeros de Felipe II habían dictaminado para el caso particular de Felipe II. En caso de duda igual, si hay posesión, se ha de respetar el derecho del que posee; si no hay posesor, el objeto se ha de repartir proporcionalmente a los fundamentos de la duda. Mas si hay mayor probabilidad por uno de los contrin-

cantes, éste tiene derecho a todo el objeto; si no se le entrega, él tiene derecho a ocuparlo por la fuerza y aún por la guerra si fuere necesaria. Ni es necesario para esto esperar fallo de tribunal alguno extranjero, ni se ha de acudir a la decisión de árbitros, cuando se vea con claridad que estos organismos no le reconocerán su mejor derecho. El examen de su derecho a la cosa y de su derecho a usar del medio extremo de la guerra lo puede hacer por medio de consejeros que él escoja según su buen juicio y recta intención, y no es necesario acudir a organismos algunos oficiales del Estado. Así que se toma como norma del derecho en los casos dudosos, no un principio jurídico objetivo, y ya establecido por la costumbre o los pactos, sino algo subjetivo, o sea la resolución del propio interesado. Esta norma no se dice subjetiva, porque no esté fundada objetivamente, pues Suárez exige un examen riguroso de los derechos, sino en el sentido de que no es una norma jurídica ya de antemano establecida, ni es el fallo de algún tribunal u organismo que no dependa del interesado. Es decir, que en los casos de reclamación de un objeto litigioso establece la misma norma que para los casos de causa grave y cierta de guerra, pues en este caso todos dicen que el interesado mismo, con sus propios consejeros, puede examinar la gravedad y certeza de la causa y hacer la guerra, imponer sanciones, juzgar a los criminales de guerra e imponerles hasta la pena de muerte (C. IV).

Pero si bien Suárez desvalorizó bastante la norma objetiva del derecho en casos de lo contencioso y no hizo obligatorio el medio pacífico del arbitraje, sin embargo compensó esta deficiencia con la obligación de obedecer al fallo del Papa. El Papa tiene poder indirecto sobre los príncipes y sobre sus litigios y puede avocar a su tribunal las discordias internacionales, si se trata de príncipes cristianos, y éstos tienen que obedecerle; con esto se tiene un medio eficacísimo de asegurar la justicia sin necesidad de acudir a la guerra (C. IV).

Conclusión. En la conclusión el autor expone la doctrina de Suárez de cómo se ha de usar de la victoria que alcanzó el que tenía en su favor el derecho y la justicia. No puede castigar a los inocentes, como son mujeres, niños, ancianos, clérigos; puede castigar por su propio tribunal a los culpables, que son todos los que tomaron las armas o los que pudieron tomarlas; mas no puede castigar con pena de muerte sino a los criminales de guerra cuyo crimen sea cierto y digno de muerte.

¿Y se puede actualizar la teoría de Suárez hoy día para resolver la crisis que nos atormenta? Sí, en cuanto a los grandes principios de justicia y de caridad, en cuanto a la debida ponderación de las causas de la guerra, y en cuanto a la proporción entre males que se han de remediar y los males que se causarán por la guerra, y en cuanto a los grandes ideales de religión, de justicia, de paz y de civilización. Sin embargo, no se puede actualizar hoy la teoría para resolver los casos litigiosos, cuando hay más probabilidad en favor de uno de los contendientes. La solución de Suárez valía para el caso de Felipe II y para todos los similares que se ofrecieron en el porvenir; mas esa solución prudencial y casuística no se puede elevar a teoría general; cuando no hay una norma objetiva, dictada por el derecho o por tribunales independientes del interesado, siempre hay peligro de abusar de dicha teoría, o sea de la mayor probabilidad. No se olvide, sin embargo, que esta teoría no es

privativa de Suárez, sino que es común a todos aquellos autores que intervinieron en favor de Felipe II en el asunto de Portugal.

El tomo II de la obra es una edición crítica muy bien cuidada de la disputatio 13 *De Bello*, y de otros muchos textos suarezianos que tratan de la guerra. El juicio que acerca de la teoría suareziana de la guerra formula el autor, es el siguiente. "Todos los principios de la escuela española encuentran en la disputa 13 sobre la guerra sistematización más perfecta. Es menos original que Francisco Vitoria y Domingo Soto... Pero más sistemático que todos ellos, ha construído un tratado completo de guerra, que sintetiza, incorpora y actualiza toda la doctrina de la escuela española del derecho internacional. Esta síntesis ha logrado unidad en un principio interno que anima el sistema: el concepto de paz dinámica... Por esta dimensión dinámica de su teoría, no por lo que tiene de circunstancial, sino por lo que supone de permanente y creador, la disputa 13 *De Bello* es imperativo de actualización en la reconstrucción política de nuestro tiempo (T. II, págs. 28-29).

El Dr. Pereña es muy conocido por sus numerosas producciones en el campo de la filosofía del derecho. Cultiva este campo, no en el terreno puramente especulativo, sino también en el histórico, esperando con este método comprender mejor a los autores cuyas obras examina. Este método le ha dado magníficos resultados, como se ve en sus numerosas publicaciones y ha llegado a esclarecer ciertos puntos que sin este método hubiesen quedado obscuros: prueba de ello es la obra cuyo contenido acabamos de presentar.

J. Hellín.

Isaac, J. (O. P.): *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas*, (Bibl. Thomiste 29), J. Vrin, Paris, 1953; 25 × 16 cm.; 194 pp.

La *Biblothèque Thomiste* merece la gratitud de los historiadores de la Filosofía Medieval por una serie de excelentes volúmenes, entre los que figura la obra que reseñamos, como una de las mejores monografías de la colección. Es un estudio crítico de gran interés para conocer la introducción del *Peri Hermeneias* en Occidente y para fijar el método de trabajo científico empleado por Sto. Tomás en los años de su máximo esplendor y actividad de comentarista. El autor limita el primero de estos temas al período que va desde Boecio hasta Sto. Tomás, después de estudiar brevemente las aportaciones anteriores a Boecio, que legaron los comentaristas griegos de Aristóteles. Es importante conocer el descubrimiento progresivo de Aristóteles en Occidente hasta el s. XIII y el influjo que ejerció en la Teología.

Respecto a la labor científica de Sto. Tomás, el R. P. Isaac estudia y cataloga los autores antiguos utilizados por el Angélico e investiga las influencias de autores posteriores no citados en el Comentario al *Peri Hermeneias*, para analizar después el texto y la composición de la obra. De importancia especial es el análisis del trabajo crítico realizado por Sto. Tomás. La docta obra termina con la versión de Guillermo de Morbeke, textos del comentario de Ammonio de Hermias y la lista de las tesis condenadas en 1277. Aunque el mérito principal del volumen sea su erudición minuciosa y perspicaz, ofrece también valiosos estudios de conjunto, entre los que tiene especial valor varios

cuadros de distribución de disciplinas filosóficas, en los que se observa la evolución hacia el aristotelismo a lo largo del s. XIII. La enseñanza es todavía hacia 1240 medio aristotélica medio neoplatónica. En Metafísica se comenta el *Liber de causis* atribuído a Aristóteles, comentado treinta años más tarde por Sto. Tomás como neoplatónico. En Psicología se comentaba todavía en 1240 el *Timeo* de Platón, y en Etica, junto a Aristóteles, a Séneca y Boecio. La obra es un buen auxiliar para la interpretación de Aristóteles y Sto. Tomás.

E. ELORDUY.

PIEPPER, J.: *Über die-Gerechtigkeit*, Kösel, München, 1954, 19×12 cm.; 143 pp.

Es un tratado escrito con gran viveza literaria y con maestría profesional, sobre un tema como el de la justicia, siempre de actualidad. El primer capítulo estudia el *suum cuique*, noción orientadora del resto de la compendiosa obra, inspirada en Sto. Tomás, o mejor dicho en el aspecto filosófico-humano del *suum cuique* en el Aquinate, sin insistir en que el primer sujeto del *suum cuique* es el Señor y Juez del Universo. Son meditaciones morales escritas bajo la impresión de las violencias de la cruz gamada y de otras banderas políticas modernas, que no tienen las debidas consideraciones con la persona humana. El segundo capítulo estudia la alteridad y la deuda en la justicia. La injusticia es una eliminación o liquidación del *otro*, en todas las formas posibles, por ejemplo mediante la burla injusta. Otras virtudes son más individuales .La justicia versa sobre acciones siempre sociales. Entre el colectivismo y el individualismo. el autor defiende una posición intermedia que reconoce su realidad especial, independiente de la suma de los individuos, a la comunidad. La *restitutio* es retorno al estado normal de esas relaciones sociales. A la *justicia gubernativa* se dedica el capítulo más extenso y original de la obra. El autor supone que la justicia mira siempre, más que al derecho del que exige justicia, a la obligación del que la tiene que obrar. En la colisión entre la arbitrariedad del gobernante y la resistencia del pueblo, es difícil y tal vez imposible establecer una línea fija. Problemas interesantes de este capítulo son la imparcialidad que obliga a los partidos en el uso o acatamiento del poder, la injusticia de acepción de personas por intereses de partido, el deber del gobernante de no limitar sino fomentar los derechos a la participación en el gobierno, so pena de lesionar la justicia distributiva. El pueblo tiene, en cambio, el deber de no ofrecer resistencia sino sumisión y apoyo a la tarea del gobernante. El último capítulo está dedicado a una constelación de virtudes fronterizas a la justicia: la *religio*, la *pietas*, la *observantia*. El corto pero sustancioso libro termina con un índice analítico muy útil.

E. ELORDUY, S. J.

PIEPER, J.: *Weistum-Dichtung-Sakrament.* Aufsätze und Notizen. Kösel München, 1954; 19 × 11 cm., 350 pp.

El autor, nada viejo, está en esa hora reflexiva en que se hace una filosofía de la filosofía, es decir, se abarca en su totalidad el fenómeno del pensar humano y se divaga dulcemente sobre su suerte en la historia y en la sociedad. Digo dulcemente porque lo aquí recogido en trozos por lo regular cortos de anteriores publicaciones suyas, nada le compromete, permitiéndole en cambio desflorar ideas y difundir sugerencias. Es una filosofía si no precisamente aforística, sí de párrafo corto. Como apreciación general del libro habrá que decir que el Pieper que conocíamos de hondo sentido social, buen intérprete del pensamiento de los maestros clásicos, tomista por un lado y problemático por otro, hace en él acto de presencia. Yo le encuentro a veces más problemático que tomista, v.gr. en las consideraciones sobre el misterio de la filosofía, aunque indudablemente aun aquí hay un alto razonar que, discutible y todo, es de calidad. Su concepción de la filosofía es dinámica, nacida o crecida cuando menos en medio de un público que pertenece tanto o más a los salones que a las aulas o a la academia. Filosofía en contacto con la realidad social, filosofía por ende viva, igual que su arte y su religión, otros dos puntos con que discretea el autor. De su don interpretativo por alguien muy enaltecido digamos que es sagaz pero también un poco personalista; gusta verlo empeñado en notar convergencias en el pensamiento de los grandes doctores, aunque en fin de cuentas el propio Pieper sea un poco disconformista, no muy amigo de filosofías conclusas y no sé si partidario de las que siempre están en ruta. Desde luego, bastante anti-dogmático. Con Pieper y otros como él la filosofía va ampliando su misión, metiéndose por los campos de lo social, lo religioso, lo artístico, lo histórico. Si con ello pierde ella algo de su pasada concentración metafísica, gana en cambio por la profundidad que imprime a dichos campos, antes muy superficialmente tratados. Y vaya lo uno por lo otro.

J. IRIARTE.

SOLOWJEW, WLADIMIR: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von...* Herausgegeben von W. Szylkarski. Volumen III: *Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie.* Erich Wewel-Freiburg I. Br., 1954; 23×16 cm.; 475 pp.

En el tomo anterior de esta revista, 10 (1954) 217, presentamos el volumen VII de esta edición completa de las obras del insigne pensador ruso Solowjew, dirigida por Szylkarski. Ahora nos llega este nuevo volumen. Contiene la traducción alemana de los escritos *franceses* de Solowjew sobre el tema de la unión de las iglesias y de la teocracia universal. Otro volumen—el II—contendrá la traducción de los escritos rusos. En éste se recoge: Carta a Strossmayer (1886); La idea rusa (1888); S. Wladimiro y el estado cristiano (1888); Respuesta a la correspondencia de Cracovic (1888). Estos escritos van acompañados del original francés (pg. 6-146). Luego sigue, en alemán úni-

camente, el gran tratado "Rusia y la Iglesia universal" (1889) pg. 147-420. Los traductores han traducido los textos de los sermones y de las cartas de S. León Magno, lo mismo que los de las Actas de los concilios, según la traducción francesa del propio Solowjew. El editor con buen acuerdo añade en apéndice los textos originales, tomados de Migne y de Mansi (pg. 435-450). Indices de materias, de nombres, de lugares bíblicos y de nombres completan la presentación. La impresión, esmerada. El nuevo volumen constituye un precioso instrumento de trabajo.

J. GERARDO.

SCHROEDINGER, E.: *Science et Humanisme*. La physique de notre temps. Desclée de Brouwer, 1954; 19×12 cms.; 120 pp.

Un físico eminente habla aquí en lenguaje asequible de cosas importantes, de la ciencia y el hombre—de su valor humanístico—, de la concepción de la materia antigua y moderna, de la mecánica ondulatoria, del indeterminismo, del valor de la ciencia griega. He aquí algunas de sus ideas fundamentales.

Los resultados prácticos de la ciencia tienden a enmascarar su verdadero alcance. Pero el fin de la ciencia no es el utilitarista. El conocimiento aislado, que alcanza un grupo de especialistas en un campo reducido, no tiene en sí ningún valor. Lo tiene únicamente en la síntesis, que lo integra a todo el resto del conocimiento, y sólo en la medida con que contribuye realmente al conocimiento de "quienes somos nosotros". Las ciencias de la naturaleza, por tanto, hay que colocarlas en el mismo plano que los otros tipos del saber cultivados en las universidades: historia, filosofía, filología, geografía... El impacto de la ciencia sobre el fondo ideal de la vida ha sido siempre grande.

No es justo prescindir de la ciencia de los griegos ni despreciarla. La teoría cuántica remonta a Leucipo y Demócrito, viejos de 24 siglos. Nuestra noción de partícula elemental deriva de su noción de átomo, tanto histórica como conceptualmente. Hemos permanecido pegados simplemente a esa noción. Y su descubrimiento no fué una casualidad feliz. Estuvo preparado por la ciencia jónica desde Tales de Mileto.

Con todo, hoy tiende a modificarse aun esta idea de átomo. La forma tiende a reemplazar la materia o contenido como concepto fundamental. Los átomos pierden su individualidad, su identificabilidad en todo momento. Lo que se presenta sin cesar a nuestra observación sucesiva son configuraciones y no porciones individualizadas de materia. Pero no se trata de una configuración geométrica. "No hay observación alguna que se refiera a la forma geométrica de una partícula ni siquiera de un átomo... Las formas geométricas que intervienen en estas representaciones no corresponden a algo que pueda ser observado directamente en los átomos reales. Estas representaciones no son más que un sostén mental, un instrumento del pensamiento, un medio instrumental del que podemos deducir, a base de los resultados experimentales reunidos, una estimación razonable del valor de los resultados que nos darán las nuevas experiencias proyectadas". (45s). Se trata pues de modelos racionales. El indeterminismo cuántico no parece definitivo, y en todo caso no resuelve el problema del libre albedrío. Tampoco tienen razón Heisenberg y Bohr cuan-

do hablan de una desaparición de la frontera entre sujeto y objeto, porque "el espíritu que observa no es un sistema físico y no puede entrar en interacción con ningún sistema físico" (96).

El libro es agradable, sugerente y ayuda a comprender la mentalidad de los físicos modernos, incluso sus errores filosóficos.

J. ECHARRI.

DIEGO CARRO O. P., P. VENANCIO: *Derechos y deberes del hombre.* Discurso de recepción de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1954; pp. 165.

Tema de candente actualidad es el que desarrolla en este libro el eminente dominico P. Diego Carro. Para asentar sus conclusiones en base sólida expone al comienzo los principios filosóficos y teológicos, las relaciones entre el derecho y la moral, así como el verdadero concepto del hombre en su dependencia de Dios. Luego va declarando los derechos y deberes que al ser humano competen como individuo y como elemento de la familia, también como miembro de la sociedad nacional y de la sociedad universal. Los derechos y deberes del hombre en el plano meramente natural quedan reforzados y ampliados en el plano del orden religioso católico.

Una extensa síntesis, en forma de código, puntualiza con precisión y concisión la doctrina del autor. En ella no solamente se enumeran los derechos y deberes explicados en el transcurso de la obra, sino que también se añaden otros por vía de complemento para la presentación de un todo armónico y, perfecto. Muy oportunamente se parangonan con las conclusiones de la obra la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" de la asamblea nacional constituyente de la revolución francesa en 1789, y juntamente el texto de la "Declaración universal de los derechos del hombre" aprobada por la asamblea general de la O. N. U. en 1948.

Estos documentos históricos demuestran la fuerza con que se imponen las exigencias de la naturaleza humana, aun a aquellos que tienen principios erróneos sobre la misma. Juntamente se pone de manifiesto cómo todas estas declaraciones están faltas de base por no buscar en Dios y en la Ley natural el cimiento que podría darles consistencia. No ocurre lo mismo con "El Fuero de los Españoles" que también se transcribe en el libro oportunamente.

La doctrina sobre el derecho natural a la libertad de enseñanza está muy bien expuesta e inculcada. Muchos asertos sobre el carácter social de la propiedad son sumamente oportunos. En general toda la doctrina expuesta se fundamenta en los principios y aun en las palabras de los grandes pensadores teólogo-juristas españoles del siglo de oro de nuestra nación; nominalmente en Vitoria y Soto, Martín de Ledesma y Báñez, que son los insignes maestros de la Orden Dominicana. Muchos plácemes al autor por su obra y su merecido ingreso en la real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

VILACREUS.

KANT: *Introducción a la teoría del derecho*. Versión del alemán e introducción por Felipe González Vicent. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1954. pp. 108.

Antes de la versión del libro, en una introducción propia, el traductor expone la génesis de esta obra en el conjunto de la producción kantiana y la influencia que tuvo desde su aparición hasta nuestros días. Sostiene que el pensamiento jurídico de Kant ha sido incomprendido por la constante y desviada interpretación que le han dado los autores, declarándolo desde el punto de vista de la Crítica de la Razón Pura, o bien considerándolo como fruto de una inconsecuencia de Kant consigo mismo; de aquí el deseo del neokantismo de rectificar la filosofía jurídica de Kant, basándola en el método de la reducción trascendental expuesto en la más famosa de sus obras. Opina el autor, a pesar de la sentencia contraria de casi todos los comentadores, que no pertenece a la doctrina kantiana la separación de la moral y del derecho, sino al revés, que todo el esfuerzo de aquél está dirigido por el contrario a la fundamentación del cumplimiento del derecho como un deber moral. La traducción es flúida en cuanto lo permite el difícil lenguaje de Kant, y la presentación del libro, atildada. Contribuirá sin duda a estudiar en su misma fuente el pensar kantiano.

VILACREUS.

PEREZ BULNES JOSÉ, S. I.: *La filosofía del Deber*. 2.ª edic. Madrid, Razón y Fe, Exclusiva de venta FAX, 1954. 20 × 14, 312 págs., 40 ptas.

Apareció la 1.ª edic. de la presente obra en 1947, y ahora se nos presenta en su 2.ª edic. ligeramente retocada y con algunas pequeñas adiciones, especialmente de carácter bibliográfico.

La favorable acogida que ha encontrado entre los lectores está suficientemente justificada en primer lugar por los problemas mismos que se exponen en ella, que son los problemas básicos del orden moral que a todos interesan, como son las cuestiones acerca de la felicidad humana, de la moralidad de las acciones, de la ley moral, de la obligación moral, de la conciencia, de la castidad y de la confesión laica.

A esto se añade la claridad y orden, la profundidad, la competencia y erudición con que se tratan cada una de las cuestiones, y la misma acertada y pulcra presentación externa.

Deseamos que esta segunda edición sea de la misma manera favorablemente aceptada por el público, en especial por los jóvenes universitarios, que encontrarán en estas páginas lo que tal vez busquen ansiosos en otros libros y no lo encuentren.

I. GONZÁLEZ.

PARDO, RAYMUNDO: *Del origen a la esencia del conocimiento*. Sociedad Argentina de Filosofía, 1954; 114 págs.

Conocidas son las aficiones epistemológicas del profesor adjunto de Epistemología en las Universidodes de Eva Perón y del Litoral, Dr. Pardo. El libro que presentamos, parece ser la quinta parte de otro libro titulado *Ensayos sobre los integrantes racionales*, y está suficientemente clara su finalidad en el título, que dicho sea de paso encierra una equivocidad peligrosa en la palabra *conocimiento*, ya que el conocimiento racional del hombre y el irracional del bruto no pueden tomarse en la misma *suposición unívoca*, como supone el profesor argentino. Se compone el libro de dos partes: la primera que comprende el título mismo de la pequeña obra, y la segunda (reducida a pocas páginas) la dedica el autor a la *Teoría de los tipos de intelección*. Termina con varios apéndices sobre varios puntos epistemológicos. Como puede apreciarse, es poco lo que se dedica al problema capital del libro.

Hemos leído con positivo disgusto intelectual semejante obra. Se aferra el autor a un empirismo evolutivo, que sinceramente nos parece pasado ya. Preguntarse a estas alturas de los estudios gnoseológicos: "¿En qué momento de la escala zoológica aparece la mente?" (p. 60), y decirnos que: "*mente* es una función de todos o casi todos los animales" (p. 17), y definirnos la razón como el conjunto de los *integrantes racionales* (ib.), noción ésta de los *integrantes racionales* particularmente querida al autor e integralmente oscura y equívoca, etcétera, hace sospechar un retraso y una limitación gnoseológica lamentables.

Pero donde no estamos de acuerdo tampoco es en el *método científico* usado por el autor. Toda la primera parte del libro (la que en realidad lo justifica) no es más que un oscuro y desesperante empedrado de textos ajenos, sin crítica, sin casi aportación personal del autor, y que dejan en definitiva en las tinieblas el problema que el Dr. Pardo quería aclarar. Insistimos particularmente en la falta de crítica de semejantes autores, omitiendo otros importantísimos en la materia, y que aclararían no poco el camino. En la segunda y breve parte sigue el mismo inexplicable método científico, que la hace particularmente oscura. Sí sacamos en conclusión que el autor tiene amplia lectura de los autores que cita.

Tenemos ante la vista un opúsculo del mismo autor titulado *El carácter evolutivo de la razón en la epistemología de L. Rougier y en la epistemología del empirismo filosófico. Estudio comparativo*. Tenemos que decir exactamente lo mismo, ya que el autor sigue su método de empedrado de textos sin crítica. Siguen unas breves páginas sobre *El problema de la razón en el realismo tomista del Padre R. Garrigou Lagrange*.

Reconocemos gustosos en el autor una amplia lectura y una espesa erudición sobre el tema. Pero no podemos admitir su método científico, en el que la crítica y la síntesis desaparecen, y el que el autor confunde, al menos aparentemente, el aspecto psicológico del conocimiento con el aspecto gnoseológico. Por lo menos la distinción no aparece clara en su querido empirismo.

J. M. ALEJANDRO.

ROIG GIRONELLA, J. (S. I.): *Valor humanodivino del hombre*. Editorial "Librebrería religiosa", Barcelona, 1954; 143 pp., 20 × 14 cm.

Este libro podría llevar como subtítulo: Manual de antropología sobrenatural para los Apóstoles de hoy, en orden a su perfección y apostolado. En él, como lo indica su título, se exaltan los valores tanto humanos como divinos que el hombre posee por su naturaleza y por la gracia de Dios, e indica el papel que desempeñan en la obra humano-divina del perfeccionamiento personal y la propaganda católica.

El P. Roig Girondella, filósofo consagrado, sustenta todas sus consideraciones en la clásica teoría de la causalidad instrumental, cuyo efecto depende tanto de la causa principal como del instrumento. Quien se interese, por tanto, del efecto no puede menos de procurar que ambos sean lo mejor posibles, y su uso conjunto, sin pretender valerse aisladamente de cada uno de ellos. De aquí se siguen los excesos de los "divinistas" y de los "humanistas" que tan acertadamente describe el autor en sendas críticas.

Un modelo se nos presenta en el uso de ambos factores humano y divino: el Corazón de Jesús, símbolo del amor del Hombre Dios y objeto perfecto de nuestra amor, uno de nuestros grandes valores humanos, sobre todo en nuestros días. Todo Apóstol—y todo católico, aun seglar, debe serlo—, para reunir en sí ambos elementos debe prepararse con una lenta y sólida formación en todos los órdenes humanos y en los divinos de la santidad, y de este modo ser instrumento unido con la Causa principal del Apostolado que es Dios.

La doctrina expuesta se funda en la segura filosofía y teología católica. El pensamiento corre límpido por el cauce de todas las páginas a través de un estilo vivo y fácil, y todo el libro constituye una buena guía intelectual y afectiva de la actividad apostólico-social de estos tiempos.

A. FABRAT.

REVISTAS

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA. CRITERIOLOGIA. FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS. METAFISICA. TEOLOGIA NATURAL

SOLERI, GIACOLO: *Umanesimo storico e spirito cristiano*. Humanitas, núm. 7 (julio 1954) 640-658.

El mensaje cristiano, ¿es compatible con la esencia del hombre? O de otra forma: ¿Humanismo y Cristianismo son conceptos consonantes, disonantes o incompatibles? Y aún, concretando: el Humanismo del cuatrocientos, históricamente, ¿es cristiano, acristiano o anticristiano? El problema presenta, pues, dos aspectos bien distintos: uno teórico y otro histórico. A este último se refiere el presente artículo, centrándolo al Humanismo italiano del cuatrocientos, en su génesis y desarrollo.

Históricamente, el Humanismo apunta una disolución del Cristianismo auténtico.

La inevitable presencia de elementos teóricos en el devenir histórico ha producido efectos de los que aún estamos pagando las consecuencias.

Hay que reconquistar una concepción integral del Cristianismo si se quiere poder continuar viviendo como hombres y como cristianos. *R. Vidal Folch.*

FRANKEL, CH.: *On the Nature of Proof in Philosophy.* RevInPhil. 8 (1954) 109-123.

Dadas las constantes discusiones filosóficas de que nos habla la Historia, han llegado algunos a dudar incluso de la existencia misma de pruebas filosóficas, y otros, los más, a relegarlas a un cierto modo de pensar específicamente distinto del empleado en los demás campos del saber humano. No estamos conformes. El pensamiento humano es esencialmente el mismo, sea cualquiera la esfera en que actúe, si bien en Filosofía adopta con frecuencia un método puramente lógico. El filósofo se halla interesado en el análisis de los diversos significados del lenguaje y en su organización sistemática con el objetivo final de eliminar toda clase de paradojas y contradicciones. Un estudio sobre las diversas controversias entre escuelas filosóficas nos confirma en la idea de que todas sus discusiones se resuelven finalmente en el análisis del sentido que deba darse al término en litigio.

P. García Asensio.

RYLE, G.: *Proofs. in Philisophy.* RevIntPhil 8 (1954) 150-157.

Los filósofos no nos proporcionan de ordinario pruebas de sus posiciones filosóficas. Y si alguna vez lo hicieron, no constituye ello lo más característico de su genio. Ni siquiera se adaptan los argumentos más típicamente filosóficos al molde común de las pruebas usadas, v. g., en las ciencias matemáticas. En Filosofía no se admiten teoremas ni se deducen conclusiones de premisas por todos admitidas, sino que se analizan esas mismas combinaciones entre conclusiones y premisas. Surgen comunmente las disputas filosóficas del encuentro de conceptos opuestos entre los que se intenta poner orden. No se suponen postulados. Los mismos postulados caen dentro del objeto de estudio filosófico. *P. García Asensio.*

PIAGET, J.: *Inconditionés transcendentaux et épistémologie génétique.* Dialectica 8 (1954) 5-13.

La meta de nuestra epistemología es llegar a construir una teoría que, sin abandonar los métodos propios de las ciencias naturales, pueda justificar el progreso del conocimiento. No creemos—como nos objeta H. Miéville en Dialectica vol. 7, página 99 ss.—que toda reversibilidad presuponga ya de antemano el principio de identidad, y en él un incondicionado transcendental. Más bien reversibilidad e identidad vienen a integrar un complejo en el que habría que atribuir a aquélla y no a ésta el puesto preferente. La identidad es producto elaborado de la reversibilidad, como los conceptos son producto elaborado del juicio. Ni el sentar que la razón sólo cambia razonablemente quiere implicar el recurso a una Razón transcendental. Recurrimos a una experiencia vivida que gesta en sí misma los hechos normativos tanto respecto al objeto como al observador. Hasta ahora nadie se ha tomado la molestia de aplicar en serio los métodos estrictamente psicológicos al estudio del conocimiento. Estamos todos viciados por el deseo de sustituir los hechos por ideas en lugar de emplear las ideas para descubrir e interpretar los hechos. A llenar este vacío viene al epistemología genética. *P. García Asensio.*

ISAYE, G.: *La justification critique par retorsion.* RevPhLo 52 (1954) 205-233.

La retorsión, o como dice S. Tomás. "redarguitio elenchica" se reduce a hacer caer en la cuenta al contrario de que en su objeción va envuelta y admitida la misma proposición que trata de impugnar. Este proceso de discusión del que hicieron uso Aristóteles y S. Tomás, tiene lugar, en el estado puro, ante todo para justificar críticamente hechos primitivos y primeros principios conocidos por intuición. El papel que desempeña en esta justificación no es de sustituir la intuición primitiva, sino el de llevar al adversario hipercrítico a una intuición con que admita la verdad que atacaba. Nótese que el campo de la retorsión no se identifica con el de la intuición: hay intuiciones legítimas, aun metafísicas, que no se justifican por retorsión; como, por el contrario, ésta sirve para tesis no fundadas en una intuición. Se em-

plea también la retorsión eficazmente cuando se trata de objeciones contra la objetividad, necesidad y universalidad de las primeras verdades y aun en casos en que el contrincante parece escapar a la retorsión—siempre, se entiende, que objete algo—. La razón íntima de por qué el objetante no se apercibe de las concesiones envueltas en sus mismas negaciones o dudas, está en que atiende a lo que dice expresamente con sus palabras y desatiende lo que expresa en su mismo ejercicio de juzgar. De aquí que el arte de la retorsión está en hacer que aquél reflexione sobre esto para que pueda afirmarlo expresamente, cosa a veces bastante difícil por la dificultad de adaptación en el modo de hablar. Hay otras retorsiones, que pueden llamarse "segundas"; sirven para refutar objeciones contra tesis no intuitivas, y se valen de las leyes del diálogo, en lo que encierran de necesidad, de libertad y de sumisión a la obligación moral. Estas retorsiones no tienen como fin hacer callar al contrario, sino comprobar un acuerdo inicial anterior a la misma retorsión; no son una imposición, sino la comprobación de un acuerdo espontáneo; se dirigen no al público, sino al interlocutor, que a veces es uno mismo. Es claro que el ideal del filósofo crítico es siempre la evidencia; debe, con todo, prever las objeciones hipercríticas que le vengan de su interior o de otras personas y, en sus respuestas a ellas, la intuición y la retorsión tienen oficios complementarios. *A. Fabrat.*

MORPUGO-TAGLIABUE, G.: *La preuve au point de vue philosophique.* RevIntPhil 8 (1954) 124-149.

Se entiende por filosófico cualquier discurso que pretende cimentarse en un fundamento último. Este fundamento puede ser un "hecho", y entonces la verdad queda "probada", o un "principio", y la verdad queda "establecida". Pero estos dos métodos de probar prácticamente se empalman y dialécticamente el uno desemboca en el otro. Por lo cual hay que hablar de una sola prueba con sus aporías. Se puede señalar como característica suya ante todo la evidencia, de cuya noción se deriva la misma de prueba, y en la que viene a concluir toda prueba. Así se hace ver, reconociendo el papel que la evidencia como prueba desempeña en los sistemas de Descartes y de Kant, en los posteriores a éste, sean idealistas o existencialistas, y principalmente en los de la lógica moderna. Según esto, puede decirse que el principio de la evidencia es el principio de la prueba, ya que toda verdad evidente se prueba por sí misma y todo argumento concluyente no es sino una última evidencia. La estructura del raciocinio que pruebe es la misma que la de una intuición evidente. De aquí se derivan algunas consecuencias, como la de excluir una diferencia esencial entre realidad contingente intuitiva (o simple evidencia) y necesidad discursiva (o evidencia lógica); disminuir o anular la distinción entre conocimiento subjetivo, emotivo, y conocimiento objetivo, o sea entre conocimiento turbado por la apreciación y conocimiento neutro u objetivo. Por el contrario, la diferencia radical de todo pensamiento hay que buscarla en el carácter crítico del conocimiento, en el grado de reflexión que un conocimiento ejerce sobre sus modos de proceder. Hay, pues, que separar la prueba filosófica de cualquier otra prueba científica, y hay que distinguir un examen lógico de otro crítico o filosófico, y precisamente con esta reflexión se traspasa la frontera entre el sabio y el filósofo: cuando aquél no sólo reflexiona sobre su método, sino también procura descubrir el principio metódico de esta reflexión. Se dan, por tanto, evidencias particulares, ordenadas, científicas; después, la noticia epistemológica o lógica, sobre el modo con que se obtienen aquéllas, y por último una prueba filosófica sobre el método seguido para afirmar esta última evidencia. Para superar las aporías de la prueba, cuando ésta, como hemos visto, se reduce a la evidencia, hay que tomar toda evidencia como provisoria, y aun el principio de evidencia no como absoluto. No será preciso añadir a cuántas observaciones se presta el anterior artículo. *A. Fabrat.*

RIVERSO, E.: *Insufficienza del positivismo lógico.* Sapienza, 7 (1954) 180-202.

En un artículo anterior (v. resumen: PENSAMIENTO, 10 (1954) p. 361) se presentaron y discutieron los principales aspectos del Positivismo lógico.

Es básico en el Positivismo lógico considerar el concepto como mero conjunto de reglas para usar del vocablo y atender a su extensión y no a su comprensión—en contra de toda la Tradición desde Aristóteles—conforme al uso de algunos filóso-

fos modernos y sobre todo de la lógica matemática actual, que viene a caer en el llamado "fisicalismo", cuyas aberraciones y autodestrucción son fáciles de señalar y cuyo intento final sería la destrucción de la misma filosofía.

Presupuesto de semejante teoría es la identificación del lenguaje con el pensamiento; pero de hecho ambos se distinguen, ya que el pensamiento es quien forma la lengua y se sirve de ella como de instrumento—al igual que del juicio y del raciocinio—para clarificarse a sí mismo y hacerse consciente de su contenido grande es con frecuencia la imprecisión de las palabras con respecto al pensamiento, mientras que éste sigue siempre al lenguaje en sus artificiosas combinaciones. Y ni siquiera se sigue de que el mismo pensamiento se reconozca en la forma lógica el que le esté presente ésta en su primer aparecer.

Afirmada la autonomía del pensamiento con relación al lenguaje, cae por tierra la sustitución de la evidencia racional por la evidencia lógica propugnada por el Positivismo lógico, sin tener en cuenta que el elemento intuitivo reaparece aunque no sea más que para entender la posición de un sistema lógico determinado en virtud de algunos principios.

El contenido del pensamiento en la enseñanza aristotélico-tomista y de muchos filósofos modernos, es el universal abstracto, y el Positivismo lógico al vaciarle de su contenido, por atender sólo a la comprensión, sostiene un vano e inútil nominalismo, incapaz de todo progreso. Aunque... aquí su esfuerzo no triunfa tampoco, pues no puede menos de usar también él de conceptos universales, sobre todo del concepto del ser.

Es verdad que conclusiones que se sacan del concepto de la lógica extensiva no se sacan en la intensiva, pero ésta sola es la natural y útil y sirve para legitimar sus inferencias teniendo en cuenta la virtualidad de los conceptos por la que el entendimiento intuye lo que no está formalmente en ellos. Y por esta virtualidad de los conceptos podemos legitimar inferencias analíticas que no son meras tautologías, como se confirma claramente con ejemplos de las matemáticas, de la lógica y de la metafísica. *A. Fabrat.*

GRIFFIN, J. J.: *The Interpretation of the Two Thomistic Definitions of Certitude.* Laval Theol. et Phil., 10 (1954), 9-35.

El concepto de certeza es fundamental en la elaboración de la teoría crítica llevada a cabo en el último siglo por los escolásticos. El autor examina y refuta la interpretación a base de certeza natural y certeza refleja, que Mercier propone sobre las definiciones de certeza aducidas por Santo Tomás en dos célebres textos del Comentario de las Sentencias (In III Sent., d.23,q. 2,a.2,sol.3. Ib.: d.26,q.2a 4), y concluye de su larga investigación que el sujeto de certeza no son ni los sentidos, ni el primer acto simple del entendimiento en sentido propio. Por tanto en sentido estricto la palabra "certeza" debe atribuirse solamente a aquellos juicios de la mente que son los asentimientos determinados a una de las contradictorias. Y la determinación de tales juicios es el primer analogado del término. Solamente por una extensión de ese término a otros sujetos relacionados de un modo o de otro con el primer analogado, se puede decir, solamente por analogía, que la certeza puede ser predicada de otros sujetos. Y habrá además que hacer notar que el elemento común que tienen estos analogados y que justifica se les nombre como certeza, es su determinación "ad unum". *L. Salcedo.*

O'FLYNN, S.: *The First Meaning of "Rational Process" According to the Expositio in Boethium de Trinitate.* Laval Theol. et Phil. 10 (1954), 167-188.

El autor estudia un pasaje de Santo Tomás en *Exposito in Boethium de Trinitate*, q.6,a.1, donde se trata de un uso de la lógica con frecuencia olvidado por los autores. Según ese texto, hay un proceso de razonamiento, llamado *racional*, porque procede con términos de razón, que son sujetos de la lógica, y cuyo uso en otras ciencias constituye un uso especial de la misma.

El autor en este trabajo estudia particularmente este especial proceso de razonamiento y el especial uso de la lógica, que implica. Prepara antes el camino mediante la consideración de lo que la misma lógica es en sí. El trabajo, por tanto, trata las siguientes cuestiones: 1.ª Definición de la lógica. 2.ª Ulterior desenvolvi-

miento de la naturaleza del objeto de la lógica, las segundas intenciones o entes de razón y 3.ª El tipo primero de razonamientos y camino en que la lógica puede usarse en las demás ciencias, no ya como mero instrumento de las mismas, sino en cuanto ofrece proposiciones como principios de argumentaciones o premisas.

L. Salcedo.

CLAY, J.: *La vérification d'une théorie.* RevIntPhil. 8 (1954), 41-45.

Cualquiera que sea el punto de vista que se tome hoy en el dominio de la filosofía, sin duda que la experiencia desempeñará un papel importante. Si se quiere que nuestro conocimiento no sea una fantasía, es necesario que se relacione con la realidad.

El empirismo y el positivismo de hoy día estriban sobre la relación entre nuestro conocimiento y la realidad; hasta tienen como máxima que una proposición es insensata si de ella no es posible indicar cómo se la podría comprobar por la observación. La tendencia universal de esta exigencia va demasido lejos. Cuando Mach rechazó todas las teorías atómicas porque nunca podrían ser vistos los átomos, él mismo se tapó una vía muy importante. También Comte se encerró entre límites reducidos en el momento en que dijo que nadie podría emitir una opinión sobre la composición química de los astros. Ni faltan ejemplos actuales. Cuando Yukawa predijo la existencia de las partículas llamadas mesones, se sirvió de una conclusión brillante relativa a los núcleos atómicos, aunque él no pudo señalar por qué camino se habría de comprobar experimentalmente su tesis. Otro tanto vale para el neutrino, una partícula introducida por Fermi para explicar la radiactividad beta de algunos elementos. Y, sin embargo, todo el mundo ha aceptado después la existencia de estas partículas. *J. M.ª Riaza.*

GONSETH, F.: *La prevue dans les sciences du réel.* RevIntPhil. 8 (1954), 25-33.

Para caracterizar la prueba en las ciencias, que versan sobre la realidad, hay que establecer la metodología de esa prueba, teniendo de modo especial en cuenta el aspecto experimental de la actividad científica. Para eso se encuadra esa metodología en la general de las ciencias capaz de tener en cuenta a su vez las relaciones entre lo teórico y lo experimental. Esta metodología se funda en los cuatro principios—ya desarrollados en otros escritos del mismo autor, y aquí resumidos—, a saber: los de *revisibilidad, dualidad, integridad* y *tecnicismo.* Esta metodología queda garantizada por el mismo uso que de ella se ha hecho y se sigue haciendo en el campo científico durante su desarrollo histórico. Según lo dicho, la síntesis dialéctica de lo teórico y experimental se halla—aunque con variantes—en las distintas ciencias. Un hecho se convierte en prueba por su integración coherente en una síntesis dialéctica; integración que puede eventualmente requerir una revisión de la situación en su conjunto. La prueba así concebida no se presenta como absolutamente cierta y participa del ambiente de revisibilidad propio de las ciencias reales. *A. Fabrat.*

DE CONINCK, A.: *La connaissance humaine estelle radicalment historique?* RevPhiLo., 52 (1954), 5-30.

Hoy está muy extendida la idea de la "historicidad" del conocimiento humano, y por consiguiente la de su relatividad. Concediendo que ciertamente nuestro conocimiento es "histórico" en algún sentido, se pregunta: ¿lo es de tal modo que quedemos por necesidad en el relativismo absoluto del conocimiento y, por ende, en el agnosticismo metafísico, a no ser que apelemos a un espíritu absoluto hegeliano? La respuesta a esta pregunta se puede formular así: en principio, nos libramos de la "historicidad", en el sentido peyorativo de la palabra, porque somos conscientes, por razón de nuestra identidad óntica, de nuestra realidad relativa consciente: y pues toda nuestra actividad de pensamiento procede de esta conciencia inicial, en principio podemos librarnos de ella totalmente. De hecho, por la razón misma de algunos aspectos de la historicidad óntica limitada que lleva consigo nuestra "situación" de hombre, no lo conseguiremos fácilmente. Sin embargo, no deja de ser tan útil como confortador darse cuenta de que, a pesar de todo, lo podemos conseguir. Esta conclusión queda justificada a través de múltiples análisis sobre el conocimiento y la

conciencia de éste cuando versa sobre mí mismo y sobre otros objetos y personas con su modo de pensar semejante al mío, etc.

Estudio es éste todo él puramente personal, como fundado en la propia conciencia sobre el conocimiento humano en cuanto tal; por lo mismo el autor no puede imponer los resultados de su introspección, sino más bien invitar a los demás a repetirla en sí mismos. *A. Fabrat.*

GRADI, R.: *La sciencia come problema.* Sapienza, 7 (1954), 45-52.

La ciencia experimental en su desarrollo histórico plantea un grave problema que sólo la filosofía puede descubrir y tratar de resolver. En efecto, al separarse esa ciencia cada vez más de toda forma de conocimiento humano y de toda filosofía, reduce su objeto a una pura descripción de eventos. No contenta con esto pretende que su mentalidad sea el modelo de cualquier otra ciencia verdadera y tiende a asumir algunas tareas filosóficas y el poder de dominio y actuación. Por lo dicho no se crea que carezca de toda finalidad; pretende descubrir y revelarse a sí misma y con ello construir para el hombre una nueva "naturaleza" más adaptada a él. La ciencia, pues, vuelve al hombre del que se había alejado, pero con otro sentido y significado: el objeto-máquina se presenta más allá del bien y del mal, como puro instrumento de dominio fascinador para el mismo de quien había recibido su potencia. He ahí dos aspectos opuestos de la ciencia: el deshumano y el humano; y éste se manifiesta, fuera de la instrumentalidad citada, por el influjo que la ciencia ejerce en el hombre como estructura de su actividad e investigación, hasta absorber, con la ética, estética y lógica que impone, todo el mundo del hombre. Otro conflicto se da también entre el hombre particular que pretende actuar ese poder de la ciencia y el poder y la fuerza de la sociedad dentro de la cual debe actuar por necesidad. La ciencia crea nuevos instrumentos de trabajo y pone a disposición del hombre nuevas fuerzas, y esa misma ciencia debe apoyarse en una estructura social bien estable y determinada. La ciencia se convierte en instrumento y víctima de la sociedad, en que se halla y de la que necesita para realizar esa inserción. La estructura científica está hoy ligada a la estructura social y es ésta, *en cuanto humana*, la que usa de ella bien o mal, realizando en la actualidad existente la relación concreta hombre-ciencia. Ya se ve, por tanto, cómo la revolución efectuada por la ciencia moderna no resuelve los contrastes en que se enreda. Y sólo la filosofía, como indicaba al principio, es capaz de descubrir este problema: ¿puede y en qué grado librarse la ciencia de este su pecado original de deshumanidad para reconquistar la libertad perdida en su vuelta al mundo de los hombres? O ¿cómo puede la ciencia hacerse *humana* y no sólo *social* permaneciendo en su pureza científica? *A. Fabrat.*

BRAITHWAITE, R. B.: *The nature of theoretical concepte and the role of models in advanced science.* RevIntPhil, 8 (1954), 34-40.

Se plantea el problema de la naturaleza epistemológica de los conceptos teóricos de la ciencia superior, es decir, de aquellas teorías más generales, que tratan de englobar otras inferiores o más próximas a la experiencia. Así, por ejemplo, la teoría electromagnética de Maxvell asume las leyes de la óptica. Un concepto teórico es, por ejemplo, el de electrón. Según Russell, esos conceptos serían construcciones lógicas, i. e. fuera de los eventos y de los objetos observados por los cuales su presencia puede ser detectada. Esto significa, por ejemplo, que un "electrón" puede ser definido explícitamente mediante los términos de esas observaciones. Cualquier proposición que contenga el término "electrón" es traducible, sin que pierda su significación, en una proposición que no contenga sino palabras que designan entidades directamente observables (eventos, objetos, propiedades, relaciones). Parecido es el punto de vista operacional de Bridgman. Ahora bien, esto no es *del todo* satisfactorio, como comenzó a demostrarlo el malogrado F. P. Ramsey, cuyas directrices se continúan aquí. La concepción anterior tiene el inconveniente de fijar o fosilizar los conceptos teóricos, incapacitándolos para explicar y englobar otros niveles inferiores que no sean aquellos para los que se concibió originariamente. Hay que interpretar esos conceptos teóricos solidariamente con la teoría a la que pertenecen. Así, por ejemplo, la naturaleza o status del concepto "electrón" se da especificando su lugar en el sistema deductivo de la física contemporánea de la siguiente forma: "Hay una

propiedad E (llamada 'ser un electrón'), tal que, a partir de ciertas hipótesis de nivel superior que son verdaderas y que se refieren a la propiedad-electrón, permite deducir ciertas generalizaciones de nivel inferior atestiguables por la experiencia" (36). Esto mismo se puede expresar con relación al calculus o lenguaje de una teoría. En definitiva, siempre se trata de una interpretación *Contextual*. Aquí intervienen también los modelos, que son los que dan una interpretación tanto al calculus como a la teoría. En estos modelos hay que evitar dos escollos: Primero, el pensar que a toda propiedad del modelo debe corresponder una propiedad de la teoría. Segundo, el de trasladar a la teoría la necesidad lógica del modelo, cuando en ella pueden ser sólo contingentes. No se debe olvidar que los conceptos teóricos se comportan sí, como si fuesen elementos del modelo, *pero sólo en ciertos aspectos.*

J. Echarri.

SCHOTTLAENDER, R.: *Die Spannung zwischen Metaphysik und Erfahrung.* Dialéctica 7 (1953) 287-302.

El artículo examina las conferencias de las sesiones plenarias del XI Congreso Internacional de Filosofía celebradas en Bruselas durante la mañana de los días 20 a 26 de agosto de 1953. En ellas se trató de determinar cuál pudiera ser la parte de la Metafísica en la Filosofía. Problema éste que aparece claramente en el título superior del cuarto volumen de las actas: "Experiencia y Metafísica". "Metafísica" es una palabra compuesta. Más adecuada sería la denominación de "Profísica"; que, si el contenido de la Metafísica se estudiaba en la antigüedad después —"meta"—de la Física por ser más oculto y arduo que lo físico, en realidad encierra más bien los *presupuestos* de toda Física... La Metafísica necesita de la experiencia para su *verificación*, como la experiencia necesita de la Metafísica para su *ratificación*. Cada una únicamente de la otra recibe la *confirmación definitiva*, que, si no, la faltaría de modo irreparable. Una afirmación sobre "el ser" sería rechazada con demostrar que desconoce u olvida, ignora o desmiente las experiencias; en tanto que se la negara la verificación, no pasaría de ser una opinión privada. Por otra parte, una norma empírica conocida será mirada simplemente como la impresión de un individuo o de una colectividad, en cuanto el discurso metafísico la revele como desnuda de evidencia objetiva y la niegue con ello la ratificación. Mas si la experiencia toma como un deber la ratificación metafísica, y la Metafísica, a su vez, la verificación empírica, puede llegar a lograrse la más completa armonía. Al mismo tiempo, en contra del esquema de Comte, que sólo admite una sucesión de la época metafísica y de la positivista de la Filosofía, habríamos entrado en un nuevo estadio, en el que la Filosofía pertenece otra vez a las Ciencias, sin perder nada de su rango y de su peculiaridad. *J. M.ª Riaza.*

POZZO, GIANNI M.: *Il dramma dell'esistente e l'esistenzialismo.* Humanitas, n.° 8 (Agosto 1954), 757-768.

El existencialismo no puede considerarse a sí mismo la única filosofía del existente. Hay una filosofía que lleva veinte siglos ocupándose de los problemas de la existencia, y esta filosofía es la filosofía cristiana. La diferencia fundamental entre ambas estriba en que el Cristianismo representa la filosofía de un existente que cree, mientras que el Existencialismo es la filosofía del hombre que no cree.

Entre los pensadores cristianos que podríamos llamar existencialistas, citemos a San Agustín y a Pascal. Para San Agustín el sentido de la existencia está en la búsqueda de la Verdad, búsqueda que se caracteriza como necesaria e inaplazable. Pascal presenta el existir del hombre como un drama cuya trama argumental está en la lucha del sentimiento con la razón. El hombre es "una nada que mira al infinito, un todo ordenado a la nada, un término medio entre la nada y el todo".

También podemos considerar existencialistas en el sentido cristiano al protestante Karl Barth y al disidente del marxismo Berdiaeff.

En el campo opuesto, en el del existencialismo no creyente tenemos, entre otros, a Arturo Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard y Martín Heidegger. Y sobre todo a Sartre. Pero ninguno de ellos resuelve el drama existencial. Y este es el problema. Hay que resolverlo, y se puede resolver, y el único modo es buscar el significado de la propia vida en el camino que lleva a Dios. *R. Vidal Folch.*

MATHIEU, V.: *Lo real en perspectiva.* Filosofía IV (1954), 517-542.

La determinación de lo real no se reduce a "todo en una barca", según la frase de Whitehead, como si todo estuviera extendido sobre un plano en el cual conoceríamos tarde o temprano todo lo real. Por el contrario, el ser aparecerá como estrato diversificado en varios aspectos, lo cual originará una serie de confusiones difíciles de resolver para determinar aquella realidad.

La espacialidad es el plano más superficial del ser. La ciencia positivista tiende a fijar la pura forma matemática de las relaciones con lo cual tiende a especializarse. Puede intentarse una evasión del espacio considerando que las cosas presentes en el espacio tienen un espesor ontológico mayor que el del espacio mismo. El movimiento no acaece en el espacio, sino que *se hace presente* en el espacio, en el sentido de que el espacio es una *sección* del ser en movimiento y no porque el espacio sea la *sede* del ser mismo del movimiento.

El examen de la conciencia sirve para individuar los diversos niveles del ser entre el punto y el espacio, porque la duración, la permanencia que es su modo de ser viene a constituir el modo de ser en general. Los objetos que aparecen ante nosotros en el plano del espacio nos llevan a establecer una diferencia entre ellos y nuestra individualidad, pero la objetividad no contiene tampoco todas las dimensiones del ser.

El ser "estratificado" es un ser visto en perspectiva por el punto profundo de su total concentración. Esta vista en perspectiva resuelve problemas como el de la discontinuidad de lo real, dado que la materia no es un único plano ontológico, sino un conjunto sucesivo de planos diversos. Sólo en la distinción de los planos del ser puede pensarse en libertad y contingencia.

El ser no se puede tomar como una simple "intuición eidética", y más que abismo entre el ser y el conocer, existe una distancia, una profundidad metafísica que debe superarse: El ser antes que un estado viene a indicar un conjunto. *M. de Guzmán.*

LOTZ, J. B.: *Die Raum-Zeit-Problematik in Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Asthetik.* ZeitfphiF 8 (1954) 30-43.

Kant admitió la realidad "empírica" del espacio y del tiempo. Negó la realidad absoluta de los mismos, no sólo como algo distinto de los cuerpos, sino aun como determinación de la realidad corporal en sí. Y es que para él realidad absoluta del espacio (y del tiempo) e idealismo trascendental del mismo son dos términos que se excluyen. Y se queda con el segundo. Sus adversarios han admitido como él el dilema, y han escogido el primer término, o sea la realidad absoluta. Pues bien, aquí se demuestra que el dilema es falso, que esos dos términos no se excluyen. Se admite con Kant la idealidad trascendental del espacio y del tiempo, pero también su realidad absoluta como determinaciones de la realidad en sí (des Seienden). Se trata por tanto de una especie de deducción trascendental de la realidad absoluta a partir de la idealidad trascendental. Y esto en sus líneas generales. Porque trabajos ulteriores han de investigar el aspecto científico-matemático del problema y el aspecto filosófico, es decir, hasta dónde corresponde la realidad espacio-temporal a nuestras representaciones.

J. Echarri.

PAULI, W.: *Wahrscheinlichkeit und Physik.* Dialectica 8 (1954) 112-117.

La mecánica cuántica ha introducido unas probabilidades *primarias*, es decir, no como las secundarias de la termodinámica que se apoyaban en el determinismo de los fenómenos individuales primarios. El carácter indeterminístico de las leyes naturales, postulado por la mecánica cuántica, se apoya en la posibilidad de una libre lección por parte del físico entre medir una u otra de dos magnitudes complementarias. Así la observación física recibe el carácter de *actualidad única e irracional* con un resultado no predecible. Además, la imposibilidad de dividir el dispositivo de medida sin cambiar esencialmente el fenómeno condiciona un nuevo rasgo de *totalidad* en el acontecer físico. A ese aspecto *irracional* de los fenómenos concretos, que están verificados en su *actualidad*, se contrapone el aspecto *racional* de un orden abstracto de verificaciones *posibles* mediante el concepto matemático de probabilidad y de la función "psi". Si, a pesar de la exactitud lógica y de la elegancia matemática de la mecánica cuántica,

subsiste en algunos físicos cierta "esperanza regresiva" de que esa situación no sea definitiva, ello obedece a la fuerza de una manera de pensar tradicional, que se califica como "ontología" o "realismo". Pero no, la mecánica cuántica ha logrado una solución definitivamente satisfactoria de antiguas contradicciones con una síntesis superior. La racionalización matemática de las posibilidades del acontecer físico, que suministra la mecánica cuántica, se muestra como un marco suficientemente amplio para encuadrar aun la actualidad irracional de lo único. En cuanto síntesis del aspecto racional e irracional de una realidad esencialmente paradójica se la puede designar como teoría del devenir. Con todo, el decir que los físicos en su mayor parte están "contentos" con la mecánica cuántica indeterminista no significa que están contentos con su forma actual. Están definitivamente satisfechos en cuanto ella asume—a base de la complementaridad—la existencia de probabilidades primarias. Pero se desarrollará y por cierto alejándose de los ideales de la física clásica. Siempre descontenta el que tome algo de ésta. Por lo demás es gratuito apellidar sensualistas, positivistas o cosas parecidas a los físicos contentos con la mecánica cuántica. Al menos no vale de Heisenberg, Born, "ni de mí (del autor), que piensa matemáticamente. Yo (y los demás) partimos de una construcción mental, que asume en sí la libertad del observador". *J. Echarri.*

RICHTER, H.: *Zur Begründung der Wharscheinlichkeitsrechnung.* Dialectica 8 (1954) 48-77.

Hay que salir de esa situación un poco caótica de la teoría de la probabilidad. Por una parte se da una multiplicidad de concepciones, que se diferencian ya en la significación del concepto de probabilidad y consiguientemente en su modelo matemático. Además divergen en cuanto a los objetos captables mediante la probabilidad y, sobre todo, en cuanto a los métodos para fijar en un caso concreto cuáles sean los valores numéricos de la probabilidad que se deben aplicar. Por otra parte se nota una gran tendencia a lograr una unidad y a hacer de esta teoría una teoría matemático-física. Para lograr esta unificación se ha demostrado eficaz el tomar como base de discusión no las más acusadas divergencias, sino las ideas comunes. En segundo lugar todas las discusiones sobre los problemas de la teoría indirecta de la probabilidad se han demostrado estériles, mientras no se tenga previamente una idea común sobre el carácter lógico de la probabilidad. Aquí, pues, se ensaya por vez primera una concordancia en el terreno de la teoría *directa*, entendiendo por tal la introducción del concepto de probabilidad y la justificación del teorema de la adición y de la multiplicación. La diversidad de opiniones respecto de la manera de introducir el concepto de probabilidad se reduce a estos tres puntos: la probabilidad es definible explícitamente a base de conceptos ya conocidos o hay que introducirla implícitamente como una nueva magnitud; a qué objetos se puede afectar de probabilidad; es la probabilidad una propiedad de la naturaleza o una valoración subjetiva de nuestras proposiciones. La primera discrepancia se resuelve con esta definición común: "La probabilidad debe ser un modelo matemático preciso, que corresponda ya de alguna manera a ese sentimiento precientífico e impreciso, que nos asegura de que en una situación dada tendrá lugar efectivamente una sucesión de eventos pensable." Más difícil es resolver la segunda y tercera discrepancia. Pero se logra. Al fin la teoría directa revela su subjetivismo, i. e. su ambigüedad experimental. Este defecto se supera precisamente en la teoría indirecta, cuyo cometido es el de buscar los principios que permitan determinar los valores numéricos de las probabilidades y la total independencia de los experimentos dados concretamente a partir de datos experimentales. Así llegamos a conciliar los dos puntos de vista, objetivo y subjetivo, y a comprender unitariamente los métodos deductivos de ambos, que parecían opuestos. *J. Echarri.*

VIETORIS, L.: *Zur Axiomatik der Wharscheinlichkeitsrechnung.* Dialéctica 8 (1954) 31-36.

Probabilidad es un concepto de magnitud, lo mismo que el número, la longitud o el peso, etc. Antes de saber lo que es el número, la longitud o el peso se sabe que un número es *mayor, igual* o *menor* que otro; y que una longitud es igual, mayor o menor que otra, etc. Es decir, que la comparación de los cuerpos entre sí respecto de su longitud es anterior al concepto de longitud. Pues bien, es mérito del norteamericano B. O. Koopman haber reconocido el primero que también en el dominio de la proba-

bilidad hay un concepto de magnitud anterior al de la misma probabilidad, el cual se deja describir axiomáticamente y mediante el cual se puede definir la probabilidad. Este tipo de magnitud viene expresado por el término "más bien" o "antes que". Así decimos: "Con esta moneda sale cabeza *antes que* con este dado 6." Ahí se realiza una comparación de probabilidades. La comparación la entiende cualquiera, que ha aprendido el uso de la palabra "antes que", aunque no sepa lo que es probabilidad. Cualquiera advierte que este "antes que" no tiene nada que ver con la sucesión temporal. Se indica, pues, y se expone ya el sistema de axiomas (nueve), que describen el "antes que". Se indica también a grandes rasgos cómo se podría desarrollar a partir de ellos el cálculo de probabilidades. Parecen más naturales y fáciles de entender que los de Koopman, aunque inspirados por ellos, y tienen en cuenta la posición particular del autor respecto de la definición laplaciana de probabilidad. *J. Echarri.*

KEILBACH, W.: *Ist der "historiche" Gottesbeweis ein Zirkelschluss?* Scholastik 29 (1954) 506-519.

A la prueba "histórica" o "etnológica" de la existencia de Dios se le ha reprochado un círculo vicioso, que solamente eludiría moldeada según su último tipo llamado 'causal". No se niega al último auténtica fuerza, mas sí que desplace necesariamente al anterior, y que éste encierre en su esencia el malhadado círculo. Si a creerlo puede incitar la forma que ostenta en diversos autores, tal forma no es general. Círculo habría cuando la inerrancia del consentimiento universal se agarrara en la aporía de una tendencia natural (la religiosa) sin objeto real; pues tal aporía sólo fuera cierta, suponiendo ya un Sabio Autor de la naturaleza, lo que está en cuestión. Mas no se da círculo si la fuerza persuasiva del humano consentimiento se hace radiar de la evidencia misma del objeto, como explicación única posible de la coincidencia. Y así se refleja en no pocos autores. El vicio estará más bien en la comprensión de la palabra Dios, si en la conclusión supusiera por algo más que una vaga Esencia Superior, cuando las premisas no exhibieran mayor determinación. O si se vindica estricta certeza a una prueba que no excede lo muy verosímil. Hay que lamentar, con todo, el rebaje que en muchos autores sufre este argumento. Si lógicamente no cierra todo efugio, es de admirable eficacia psicológica. *L.*

LOTZ, J. B.: *Geschichtlichkeit und Ewigkeit.* Scholastik 29 (1954) 481-505.

Historicidad y eternidad, histórico y eterno, originan una problemática tensa de violentas contraposiciones, que un filosófico análisis resuelve en empalme feliz. La historicidad es posible porque en ella el tiempo es superado por la en él intrínseca *eternidad trasuntada,* que a su vez tiene en la *Eternidad original* el fundamento de su posibilidad; por medio de la inmanente el tiempo participa de la eternidad trascendente. Por eso la Historia es un dinámico, perseverante tomar parte en lo eterno. El lugar de ese acontecer es el hombre en quien lo existente refluye al Ser, el tiempo a la eternidad. Su muerte no es mero acabar ni precipitarse en la nada. Por eso la historia no tiene un fin o cese. Su *eschaton* es Apocalipsis de la plenitud. Por donde el histórico participar de la eternidad, deviene un suprahistótico desembocar en lo eterno. Lo dicho sobre la historia privada nos daría análogas soluciones a los interrogantes de una Historia Total. *L.*

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales. Antologías.

1 **Hirschberger** (Johannes): Historia de la Filosofía. I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. Presentación, traducción y Apéndices de L. Martínez Gómez, S. J. Prefacio de J. Carreras y Artau. Barna, Herder. 1954, XVI-516 pp.

2 **García Morente** (Manuel): Fundamentos de Filosofía. 4.ª ed. M. Espasa-Calpe. 1954, 632 pp.

3 **Klimke** (Federico) y **Colomer** (Eusebio): Historia de la Filosofía. 2.ª ed. Barna, Labor. XXVII-966 pp.

4 **Sciacca** (Michele Federico): Historia de la Filosofía. Versión y prólogo para españoles, de A. Muñoz Alonso. 2.ª ed. Barna, Luis Miracle, 668 pp.

5 **Láscaris Comneno** (Constantino): Prontuario de Historia de la Filosofía y de los sistemas filosóficos. M. Koel, 1953, 115 pp.

6 **Arias** (Jesús R., O. P.): La Filosofía y su historia. EstFil., 3 (1954), 227-230.

7 **Brüning** (Walter): Tipología de las corrientes fundamentales en Filosofía. Rev. Fac. Fil.. y Humanidades (Córdoba-Arg.), nn. 1-3 (1953), 127-41.

8 **Pérez** (Isacio, O. P.): Alcance crítico de la Historia de la Filosofía en la Filosofía Moderna. EstFil, 3 (1954), 115-70.

9 **Robles Pérez** (Eduardo): Cosas de filosófos. Ateneo. 15-julio-54. pp. 13-14.

10 **Iriarte** (Joaquín, S. J.): Los grandes médicos-filósofos. Los de ayer y los de hoy. RazFe, 150 (1954), 185-202.

11 **Pérez Ballestar** (Jorge): Un curso de historia de la Lógica. Theoria, nn. 7-8 (1954), 171-76.

12 **Brüning** (Walter): La imagen tradicional del hombre en el curso de la historia de la Filosofía. Sapientia, 9 (1954), 112-18.

13 **García Bacca** (Juan David): Historia filosófica de la Física, como serie de inventos conceptuales. Theoria, nn. 5-6 (1953), 15-48.

14 **Truyol y Serra** (Antonio): Estudio de la filosofía del Derecho. I. De los orígenes a la Baja Edad Media. M., Rev. de Occidente, 1954, 299 pp.

15 **Laín Entralgo** (Pedro): Historia de la Medicina. Medicina moderna y contemporánea. Barna, Edit. científica médica, 1954. 743 pp.

16 **García Gallo** (Alfonso): Textos jurídicos antiguos. M. 1953 328 pp.

17 **Iglesias** (Manuel): Selección de textos jurídicos clásicos latinos y españoles. La Laguna, 1953, 158 pp.

18 **Chevalier** (Jean-Jacques): Los grandes textos políticos desde Maquiavelo a nuestros días. Trad. por A. Rodríguez Huéscar. Prefacio de A. Siegfried. M. Aguilar, XXIV-376 pp.

Edad antigua.

[Oriente]

19 **Confucio y Mencio** (Kung-Fu-Tse; Meng-Tse): Los libros canónicos chinos. Trad. por J. J. Bergua. Est. preliminar y notas de J. B. Bergua. M., Edic. Ibéricas, 1954, 424 pp.

20 **Chao** (Alberto): Sistema lógico de Mootze. RevFil, 13 (1954), 291-98.

21 Bhagavad-Gita o canto del bienaventurado. Trad. y prólogo de J. Barrio Gutiérrez. M. Aguilar, 1954, 120 pp.

22 **Cirilo Bern. de la Madre de Dios** (C. D.): Arçana y Sámskara. (Estados de vida y sacramentos entre los indios.) RevEspir, 13 (1954), 369-83.

23 **García Cordero** (Maximiliano, O. P.): La vida de ultratumba, según la mentalidad popular de los antiguos hebreos. Salmanticensis, 1 (1954), 343-64.

[Grecia y Roma]

24 **Errandonea** (Ignacio, S. J.): Diccionario del Mundo Clásico. 2 tomos. Barna. Labor, 1954, XIX-912 y VII-913, 1.810 pp.

25 **Yurre** (Gregorio R. de): Historia de la filosofía griega. Vitoria. Edit. del Seminario, 1954, 339 pp.

26 **Fernández-Galiano** (Manuel): Los problemas de autenticidad en la literatura griega. Rev. de la Univ. de Madrid, 1 (1952), 213-38.

[Zenón]

27 **D'Ors** (Eugenio): Los argumentos de Zenón de Elea y la noción moderna del espacio-tiempo. Theoria, nn. 5-6 (1953), 1-6.

[Anaxágoras]

28 **Mayor** (Domingo, S. J.): Problemas sobre Anaxágoras. PENSAMIENTO, 10 (1954), 275-86.

[Platón]

29 **Platón:** El Banquete. Versión de L. Gil Fernández. M. Aguilar, 1954, 142 pp.

30 **Weil** (Simone): Comentarios al Timeo. Trad. e introducción de M. E. Valentié. NotEstFil (Tucumán), 5 (1954), 19-30.

[Aristóteles]

31 **Aristóteles:** La Política. Versión de N. Massanés. Notas prologales, de E. M. Aguilera. Barna, Iberia,, 1954, 306 pp.

32 **Pro** (Diego): Evolución de la Metafísica de Aristóteles. Act. XI Cong. Brus., XII, 91-95.

33 **García Bacca** (Juan David): Sobre el concepto de ser y de ente en Aristóteles. Act. XI Cong. Brus., XII, 101-106.

34 **Pro** (Diego): El sujeto humano en la filosofía de Aristóteles. Humanitas (Tucumán), n. 3 (1954), 99-127.

35 **Carmona Nenclares** (Francisco): Las ideas de fuerza y velocidad en la filosofía física de Aristóteles. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 11-12 (1954), 5-9.

[Marco Aurelio]

36 **Marco Aurelio:** Pensamentos. Introducción y notas de J. Pérez Ballestar. Barna. Edit. Fama, 1954, 294 pp.

Cristianismo y filosofía patrística.

[Fil. cristiana]

37 **Fraile** (Guillermo, O. P.): El Cristianismo y la Filosofía. EstFil, 3 (1954), 33-81.

38 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Valores filosóficos del Cristianismo. Barna, Edit. Juan Flors, 1954, 194 pp.

39 **Antonelli** (María Teresa): El concepto de salvación y el diálogo entre Helenismo-Cristianismo. Crisis, 1 (1954), 387-403.

40 **Guerrero** (Eustaquio, S. J.): La libertad del filósofo católico en un discurso del P. ...a. RazFe, 149 (1954), 443-54.

[S. Agustín]

41 **San Agustín:** Obras completas. Tomo XII. Tratados morales. Versión de F. García, L. Cilleruelo y R. Flórez. M., B. A. C., 1954, XV-995 pp.

42 **Alvarez Turienzo** (Saturnino, O. S. A.): San Agustín. Crisis, 1 (1954), 527-38.
43 **Uribe Misas** (Alfonso): San Agustín. UnivAntioq, 30 (1954), 580-93.
44 **Esteban Romero** (Andrés Avelino): San Agustín cumple mil seiscientos años. Ateneo, 1-dic.-54, p. 14.
45 **Estal** (Gabriel del O. S. A.): San Agustín y el único agustinismo. CdD, 166 (1954), 5-24.
46 **Alvarez Turienzo** (Saturnino, O. S. A.): San Agustín, escritor. La renovación de un lenguaje. CdD, 166 (1954), 233-55.
47 **Iriarte** (Joaquín, S. J.): Presencia de San Agustín en el pensamiento moderno. En su XV Centenario. RazFe, 149 (1954), 531-40.
48 **Flórez** (Ramiro, O. S. A.): Condiciones generales de la filosofía agustiniana. Arbor, 29 (1954), 409-432.
49 **Muñoz Alonso** (Adolfo): San Agustín y la verdad. Crisis, 1 (1954), 521-25.
50 **Derisi** (Octavio Nicolás): Verdad y certeza en San Agustín. CdD, 166 (1954), 323-341.
51 **Muñoz** (Jesús, S. J.): San Agustín, ¿iniciador del "intuicionismo emocional"? PENSAMIENTO, 10 (1954), 455-87.
52 **Muñoz Alonso** (Adolfo): El sí y el no de San Agustín. Ateneo, 1 dic.-54, p. 13.
53 **Casas** (Manuel Gonzalo): Dios y el alma en la filosofía de San Agustín. Humanitas (Tucumán), n. 4 (1954), 151-63.
54 **Sciacca** (Miguel Federico): La esencia del alma en San Agustín. Crisis, 1 (1954), 539-49.
55 **Laín Entralgo** (Pedro): La memoria y la esperanza. San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado, Miguel de Unamuno. M., Real Acad. Esp., 1954, 187 pp.
56 **Flórez** (Ramiro, O. S. A.): El tema del tiempo en la filosofía de San Agustín. CdD, 166 (1954), 61-86.
57 **Giraldo Zuluaga** (Enrique): La concepción del Derecho en San Agustín. UnivAntioq, 30 (1954), 612-27.
58 **Boyer** (Charles, S. J.): Metafísica y mística de San Agustín. PENSAMIENTO, 10 (1954), 415-22.
59 **Luque** (Vicente, S. J.): La oración agustiniana de ayer y de siempre. Crisis, 1 (1954), 551-72.
60 **Sanabria** (Rubén): ¿"Existencialismo" en San Agustín? Sapientia, 9 (1954), 103-111.
61 **Carretero** (Virgilio): Las "Confesiones" y la literatura existencial. Ateneo, 15-mayo-54, p. 15.
62 **Mantilla Pineda** (B): Ontología existencial de San Agustín. UnivAntioq, 30 (1954), 603-611.
63 **Pegueroles** (Juan, S. J.): San Agustín ante la angustia y la paz existenciales. PENSAMIENTO 10 (1954), 423-53.
64 **González** (José Ignacio): San Agustín y la crisis de la cultura antigua. UnivAntioq, 30 (1954), 594-602.

Edad Media.

[Arabes]

65 **Pareja** (Félix M., S. J.): Islamología. 2 vols. M., Edit. Razón y Fe, 1952-54 482 y 483-1.104 pp.
66 **Sánchez Pérez** (José Augusto): La ciencia árabe en la Edad Media. M. C. S. I. C. Inst. de Est. Africanos, 1954, 181 pp.
67 **Abd-El-Jalil** (Jean): Cristianismo e Islam. M., Rialp, 1954, 279 pp.
68 **Alonso Alonso** (Manuel, S J.): Tecnicismos arábigos y su traducción. AlAn, 19 (1954), 102-127.

[Avicena]

69 **Cruz Hernández** (Miguel): Sentido y naturaleza de la prueba aviceniana de la existencia de Dios. Act. XI. Cong. Brus. XIV, 292-96.

[Sto. Tomás]

70 **Santo Tomás de Aquino:** Tratado de los hábitos y virtudes. Tratado de los vicios y los pecados. Versiones, introducciones y apéndices de T. Urdánoz, C. Aniz y P. Lumbreras. M. B. A. C., 1954, XIX-975 pp.

71 **Lumbreras** (Pedro, O. P.): Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae, I. De fine último hominis (1ª, 2ae, 1-15). M., Studium de Cultura, 1954, 129 pp.

72 **Pita** (Enrique B., S. J.): La causalidad noética en la filosofía de Santo Tomás de Aquino, CyF. n. 39 (1954), 7-13.

73 **Frankl** (Victor): El problema de las esencias históricas a la luz de la tradición tomista. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 9-10 (1954), 30-57.

74 **Fuente** (Alberto G., O. P.): Carácter cosmológico de la noción de tiempo en Santo Tomás. EstFil, 3 (1954), 171-210.

75 **Urdánoz** (Teófilo, O. P.): El problema del orden moral y sus normas, según Santo Tomás. CT, 81 (1954), 241-75.

76 **Tello** (Belisario D.): La "Religio" tomista. Sus principios. Norte (Tucumán), n. 7 (1954), 5-10.

77 **Nazario de Santa Teresa:** Tomismo y misticismo. Estilos de espiritualidad ante el mundo. RevEspir, 13 (1954), 461-71.

Edad Moderna.

[Renacimiento] [L. da Vinci]

78 **Cuenca (Enrique):** Leonardo de Vinci. Barna, Edic. G. P., 1954, 64 pp.

[Maquiavelo]

79 **Arciniegas** (Germán): Entre Savonarola y Maquiavelo hubo un demócrata: Vespucio. Cuadernos (París), n. 7 (1954), 14-24.

[Campanella]

80 **Giusso** (Lorenzo): Monarquía del Mesía y Monarquía española en Campanella. RevEstPol, 51 (1954), n. 75, pp. 69-82.

[Galileo]

81 **Saumells** (Roberto): La caída de los graves en Galileo. M., Ateneo, 1954, 43 pp.

[Erasmo]

82 **Riber** (Lorenzo): Erasmo y los intelectuales germánicos. Arbor, 27, (1954), 165-93.

[Paracelso]

83 **Laín Entralgo** (Pedro): Vida y obra de Paracelso. Arch. Iberoameric. Hist. de la Medic. (Madrid), 3 (1951), 519-52.

[Descartes]

84 **Descartes** (René): Discurso del Método. Ed. bilingüe. Trad., estudio y notas de R. Frondizi. M., Rev. de Occidente. XC-236 pp.

[Pascal]

85 **Pascal** (Blas): Opúsculos ascético-morales. Trad. y prólogo de F. García. M., Religión y Cultura, 1954, 225 pp.

[Maignan]

86 **Ceñal** (Ramón, S. J.): La filosofía de Emmanuel Maignan, RevFil, 13 (1954), 15-68.

[Newton]

87 **Echarri** (Jaime, S. J.): Newton, ¿fué realmente newtoniano en su filosofía científica? Theoria, nn. 3-4 (1953), 164-68.

[Spinoza]

88 **Ramis Alonso** (Miguel): Spinoza. Crisis, 1 (1954), 477-80.

[Leibniz]

89 **Sánchez Mazas** (Miguel): Notas sobre la combinatoria leibniziana. Theoria, nn. 5-6 (1953), 133-45.

[Le Clerc]

90 **Marías** (Julián): Para la historia de un nombre (Joannes Clericus-Jean Le Clerc. 1657-1736). Insula, 30 dic. 54, p. 9.

[Swedenborg]

91 **Lara Mínguez** (Dionisio): La idea del hombre en Swedenborg. Act. XI. Cong. Brus., XIII, 104-109.

[Berkeley]

92 **Láscaris Comneno** (Constantino): Consecuencias de la reducción del ser del yo, consistente en percibir, a ser percibido (en torno a Berkeley). RevFil, 13 (1954), 509-516.

[Kant]

93 **Kant:** Sobre el concepto de la Filosofía en general. Trad. de J. Marías. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 9-10 (1954), 83-87.

94 **Kant:** Introducción a la teoría del Derecho. Versión e introducción de F. González Vicen. M., InstEstPolit, 1954, 108 pp.

95 **Jaspers** (Karl): Manuel Kant. (En el 150 aniversadio de su muerte). Cuadernos (París), n. 7 (1954), 3-8.

96 **Noguera Barreneche** (Rodrigo): Contracrítica de la razón pura. UnivPontBol, 19 (1953), 29-69.

97 **Cruz Hernández** (Miguel): La filosofía de Kant y la ciencia newtoniana, RevFil, 13 (1954), 170-72.

98 **Aja** (Pedro Vicente): Kant y Hartmann en la libertad moral. Act. XI Cong. Brus., XIII, 119-24.

[Schelling] 99 **Schelling:** La relación de las artes figurativas en la naturaleza. Trad. por A. Castaño Piñán. M., Aguilar, 1954, 84 pp.

[S. XIX] 100 **Ruiz Cuevas** (Juan José): Determinantes político-ideológicas del siglo XIX. Crisis, 1 (1954), 217-39.

[Gratry] 101 **Marías** (Julián): La teoría de la inducción en Gratry. CuadHisp, 18 (1954), 143-61.

[Hölderlin] 102 **Bravo Villasante** (Carmen): Epílogo al "Empédocles" de Hölderlin. CuadHisp, 19 (1954), 290-303.

[Positivismo] 103 **Rodríguez Huéscar** (Antonio): El positivismo en su "status nascens". Theoria, nn. 5-6 (1953), 49-56.

[Marxismo] 104 **Sánchez Mazas** (Miguel): Un principio marxista. Ateneo, 1 sept-54, pp. 3-4.

105 **Stark** (W.): La interpretación marxista de la Religión y la interpretación religiosa del marxismo. RevIntSoc, 12 (1954), n. 45, pp. 33-43.

[de Bonald] 106 **Palacios** (Leopoldo Eulogio): El platonismo empírico de Luis de Bonald. M., Real Acad. Ciencias Morales y Políticas, 1954, 54 pp.

[de Maistre] 107 **Mousset** (Albert): El segundo centenario del nacimiento de Joseph de Maistre. Crisis, 1 (1954), 97-100.

[Gioberti] 108 **Bonafede** (Giulio): Filosofía y Religión en Gioberti. Crisis, 1 (1954), 441-64.

[W. Morris] 109 **Valverde** (José María): William Morris, precursor estético, RevIdEst, 12 (1954), 201-217.

[Chestov] 110 **Faggin** (Giuseppe): Chestov intérprete de Plotino. NotEstFil (Tucumán), 5 (1954), 1-10.

Contemporáneos y corrientes actuales.

[Dilthey] 111 **Brüning** (Walter): Dilthey y su filosofía histórica de la vida. CuadFil (BA), nn. 10-12 (1953), 69-73.

[Scheler] 112 **Scheler** (Max): La concepción filosófica del mundo. CuadFil(BA), nn. 10-12 (1953), 59-68.

[V. Freud] 113 **Laín Entralgo** (Pedro): La obra de Freud y el cristianismo primitivo. Rev. Univ. de Madrid, 1 (1952), 489-500.

[Blondel] 114 **Ortúzar** (Martín, O. de M.): Lecciones sobre las filosofías de la vida. El problema de la trascendencia. El blondelismo. Estudios (PP. Mercedarios de Madrid), 9 (1953), 475-506.

[R. de Farías] 115 **Elías de Tejada** (Francisco): Las doctrinas políticas de Raimundo de Farías Brito. Sevilla, Esc. de Est. Hispanoamericanos, 1953, 165 pp.

[Croce] 116 **Crema** (Edoardo): Superación e incorporación de la estética crociana. Rev. Nac. de Cultura (Caracas), n. 102 (1954), 106-116.

[Stefanini] 117 **Albendea** (Manuel): La filosofía personalista de Luigi Stefanini. Crisis, 1 (1954), 431-440.

[Einstein] 118 **Kattsoff** (Luis Osgood): La revolución einsteiniana y la filosofía. La Torre (Puerto Rico), n. 6 (1954), 111-19.

[B. Russell] 119 **Einstein** (Alberto): Observaciones sobre la teoría del conocimiento de Bertrand Russell. Theoria, nn. 7-8 (1954), 15-17.

120 **Russell** Bertrand): Réplica al trabajo de Alberto Einstein (sobre la teoría del conocimiento de B. Russell). Theoria, nn. 7-8 (1954), 18-19.

121 — — Elogio de la ociosidad y otros ensayos. 2.ª ed. M., Aguilar, 1954, 226 pp.

122 **Thompson** (J. F.): Bertrand Russell y su aportación a la Filosofía. Insula, 1-agosto-54, pp. 1-2 (Suplemento).

[Oppenheimer] 123 **Pérez Navarro** (Francisco): La ciencia y el conocimiento común, según Oppenheimer. Theoria, nn. 7-8 (1954), 121-23.

[Kelsen] 124 **Gómez Otálora** (Hernando): Introducción a la "Teoría pura del Derecho", de Hans Kelsen. Universitas (Bogotá), n. 7 (1954), 195-228.

[Lipps] 125 **Quiroga** (Malvina Rosa): "Einfühlung" contrapuesta a "contemplación". La ética psicológica de Lipps como una especie de panteísmo laico. Act. XI, Cong. Brus., X, 233-37.

[C. G. Jung] 126 **Granjel** (Luis S.): La psicología de C. G. Jung en la historia de las relaciones entre Medicina y Religión. Arch. Iberoameric. Hist. de la Medic. (Madrid), 1 (1949), 189-297.

[Meinong] 127 **Drudis Baldrich** (Raimundo): Meinong en la filosofía contemporánea. Theoria, nn. 5-6 (1953), 77-79.

[Kafka] 128 **Brion** (Marcel): Diario íntimo de Kafka. UnivAntioq, 30 (1954), 47-56.

[Wittgenstein] 129 **Ferrater Mora** (José): Wittgenstein, símbolo de una época angustiada. Theoria, nn. 7-8 (1954), 33-38.

130 **Wollheim** (Richard): Las "Investigaciones filosóficas" de Ludwig Wittgenstein. NolEstFil. (Tucumán), 5 (1954), 31-36.

131 **Sánchez Mazas** (Miguel): La ciencia, el lenguaje y el mundo, según Wittgenstein. Theoria, nn. 7-8 (1954), 127-130.

[Lukasiewicz] 132 — — Las recientes investigaciones de historia de la lógica antigua: La escuela de Lukasiewicz. Theoria, nn. 7-8 (1954), 177-80.

[Carnap] 133 **Drudis Baldrich** (Raimundo): El positivismo lógico de Rudolf Carnap. Theoria, nn. 5-6 (1953), 57-61.

[J. Maritain] 134 **Raúl Vallejos** (M. A.): El inmamentismo ontológico de Jacques Maritain. UnivAntioq (Medellín-Col.), 30 (1954), 501-504.

[Jaspers] 135 **Jaspers** (Karl): La Universidad y la razón. Alcalá, 10-enero-54, pp. 1-2.

[Heidegger] 136 **Heidegger** (Martín): La doctrina de Platón acerca de la verdad. CuadFil(BA), nn. 10-12 (1953), 35-57.

137 — — De la experiencia del pensar (Poema). Trad. por J. M. Valverde. CuadHisp, 20 (1954), 178-80.

138 **Sepich** (Juan Ramón): Situación de M. Heidegger en la Filosofía Humanitas (Tucumán), n. 4 (1954), 15-113.

139 **Moreno** (Delimiro): El ser y el tiempo. La libertad en Heidegger. UnivAntioq, 30 (1954), 57-66.

140 **Bosch** (Rafael): La estética de Heidegger. RevFil, 13 (1954), 271-89.

141 **Von Rintelen** (Fritz Joachim): Comprensión trágica del mundo en Rilke y Heidegger. Rev. Fac. Fil. y Humanidades (Córdoba-Arg.), nn. 1-3 (1953), 9-18.

142 **Ruiz de Elvira** (Antonio): Humanismo y sobrehumanismo: Heidegger y San Pablo. Rev. Univ. de Madrid, 2 (1953), 165-93.

[Sartre] 143 **García de Onrubia** (Luis Felipe): Fenomenología de la emoción. Notas críticas sobre la teoría de Sartre. Humanitas (Tucumán), n. 3 (1954), 213-17.

144 **Jolivet** (Régis): El diálogo entre J. P. Sartre y Alberto Camus. Sapientia, 9 (1954), 119-23.

[S. Weil] 145 **Madaule (Jacques)**: Grandeza de Simone Weil. Crisis, 1 (1954), 87-90.

[G. Marcel]

146 **Rebollo Peña** (Antonio): Crítica de la objetividad en el existencialismo de Gabriel Marcel. Burgos, Seminario, 1954, 62 pp.

[Existencialismo]

147 **Bollnow** (Otto Friedrich): Filosofía de la existencia. Trad. por F. Vela. M., Rev. de Occidente, 1954, 174 pp.

148 **Iriarte** (Joaquín, S. J.): La novísima filosofía (Reflexiones filosóficas). PENSAMIENTO, 10 (1954), 325-332.

149 **Ortiz-Cañavate** (José Luis): Notas en torno a la existencia. Alcalá, 10-mayo-54, p. 3.

150 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Aspiraciones del existencialismo. Ateneo, 15-mayo-54, pp. 21-22.

151 **Gómez Nogales** (Salvador, S. J.): La abstracción del ser en el existencialismo. PENSAMIENTO, 10 (1954), 5-33.

152 **Alcorta** (José Ignacio): Tonalidad moral del existencialismo. Espíritu, conocimiento, actualidad, 3 (1954), 69-75.

153 **Sciacca** (Miguel Federico): Laicismo liberal y marxista y sus relaciones con el existencialismo. RevFil, 13 (1954), 5-114.

154 **Gómez Nogales** (Salvador, S. J.): Bibliografía, principalmente hispánica, sobre el existencialismo. PENSAMIENTO, 10 (1954), 196-210.

[Otras corrientes]

155 **Vázquez** (Juan Adolfo): La crisis del hombre y la filosofía actual. La Torre (Puerto Rico), n. 7 (1954), 41-51.

156 **Casanovas** (Domingo): La duda peregrina. Una breve historia de la filosofía contemporánea. Prólogo de L. Beltrán Guerrero. Barna, Ariel, 1953. 325 pp.

157 **Quiles** (Ismael, S. J.): Educación católica y filosofía actual. Latinoamérica, n. 68 (1954), 369-72.

[Fil. nacionales]

158 **Gómez Arboleya** (Enrique): Sobre el porvenir de la sociología francesa RevEstPol, 51 (1954), n. 75, pp. 83-89.

159 **Nuttin** (Joseph): Los estudios de psicología en la Universidad de Lovaina. RevPsGenApl, 9 (1954), 93-108.

160 **Bonet** (José Vicente, S. J.): La filosofía de las Ciencias en los Estados Unidos. Espíritu, conocimiento, actualidad, 3 (1954), 111-120.

161 **Coppleston** (Frederick, S. J.): La filosofía inglesa contemporánea. CyF, n. 39 (1954), 51-66.

[Congresos]

162 Actes du XIème Congrès International de Philosophie. (Bruxelles, 20-26 Août 1953), 14 tomos. Amsterdam, 1953. (En sigla: Act. XI Cong. Brus., tomo y páginas).

FILOSOFIA ESPAÑOLA

[Temas españoles generales]

163 **Simón Díaz** (José): La investigación bibliográfica sobre temas españoles. M., Inst. de Estudios Madrileños. 1954. 44 pp.

164 **Mindán Manero** (Manuel): Existencia y carácter de la filosofía en España. Act. XI Cong. Brus., XIII, 153-57.

165 **Gorostiaga** (Juan): Introducción a una filosofía vasca. Crisis, 1 (1954), 41-84.

166 **Gil Tovar** (F.): España, europeidad, Cristianismo. UnivAntioq, 30 (1954), 231-36.

167 **Ortiz Echagüe** (José): España mística. Prólogo de M. Herrero García, 3.ª ed. M., 32 pp.

168 **Laín Entralgo** (Pedro): Vier Grundzüge spanischer Lebenserfahrung. Universitas (Stuttgart), 9 (1954), 453-58.

169 **Caro Baroja** (Julio): Introducción al estudio de las formas de vida tradicional en España. CuadHisp, 18 (1954), 3-16.

170 **Marías** (Julián): Plaza Mayor (tema hispánico). Insula, 15-dic.-54, pp. 1-2.

171 **Castro** (Américo): La tarea de historiar (tema hispánico). Cuadernos (París), n. 4 (1954), 21-25.

172 **Andrés** (Melquíades): Las Facultades de Teología españolas hasta 1575. Cátedras diversas. Anthologia annua (Roma), n. 2 (1954), 123-78.

173 **Granjel** (Luis S.): El pensamiento historiológico en España desde 1922 a 1954. Ateneo, 15-abril-54, pp. 19 y 22.

174 **López Ibor** (Juan José): La psicoterapia en España. CuadHisp, 21 (1954), 265-71.

175 **Ullersperger** (J. B.): La historia de la psicología y de la psiquiatría en España desde los más remotos tiempos hasta la actualidad, Prólogo, versión y apéndices por V. Peset. M., Alhambra. 1954 206 pp.

176 **Ceñal** (Ramón, S. J.): Die philosophische Ideen und Forschungen im heutigen Spanien. Universitas (Stuttgart, 9 (1954), 509-14.

177 **López Ibor** (José): Die spanische Psichotherapie und das heutige Menschenbild. Universitas (Stuttgart), 9 (1954), 541-47.

178 **Gibert** (Rafael): Textos jurídicos españoles. Pamplona, Edit. Gómez. 1954. 227 pp.

[Esp. romana] 179 **D'Ors** (Alvaro): Epigrafía jurídica de la España romana. M, Ministerio de Justicia, 1953, 484 pp.

180 **Alvarez de Miranda** (A.): Magia y medicina popular en el mundo clásico y en la Península Ibérica. Arch. Iberoameric. hist. de la Medic. (Madrid), 5 (1953), 309-326.

181 **García y Bellido** (A.): Una deidad oriental en la España romana. El culto a Sabazios. Rev.Univ. de Madrid, 1 (1952), 345-61.

182 **Cordero Ovejero** (María Josefa): El cerro de los Santos, enclave pitagórico, RevIdEst, 12 (1954), 11-24.

[Séneca] 183 **Séneca** (Lucio Anneo): Ad Lucilium, epistola 66. Burgos, Inst. Jurídico "Francisco Suárez". 1954. 40 pp. (Edición escolar).

184 **Mondolfo** (Rodolfo): Séneca y la infinitud del progreso espiritual. La Torre (Puerto Rico), n. 5 (1954), 63-74.

185 **Ruiz Moreno** (Aníbal): y **Galimberti de Carbajo** (Luisa): Estudios sobre Séneca y la Medicina. Arch. Iberoameric. Hist. de la Medicina (Madrid), 5 (1953), 327-52.

[S. Isidoro] 186 **Melón** (Amando): La etapa isidoriana en la geografía medieval. Arbor, 28 (1954), 456-67.

[Edad Media] 187 **Maravall** (José Antonio): El concepto de España en la Edad Media. M,, Inst. Est. Pol. 1954. 558 pp.

[Averroes] 188 **Rodríguez Molero** (Francisco Xavier, S. J.): La neurología en la Suma anatómica de Averroes. Arch. Iberoameric. Hist. de la Medicina (Madrid), 2 (1950), 137-88.

[Ibn Hazm] 189 **Pellat** (Ch.): Ibn Hazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane. Al-An, 19 (1954), 53-102.

190 **Tovar** (Antonio): La Universidad de Salamanca. Universitas (Bogotá), n. 6 (1954), 215-221.

191 **Real de la Riva** (César): La Universidad de Salamanca. Apunte histórico. Salamanca, Universidad. 1953, 30 pp,

192 **Beltrán de Heredia** (Vicente, O. P.): Los orígenes de la Universidad de Salamanca. CT,81 (1954), 69-116.

193 **Pereña Vicente** (Luciano): La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI. Salamanca, Universidad, 1954, 170 pp.

194 **Muñoz** (Vicente): La enseñanza de la Lógica en Salamanca durante el siglo XVI. Salmanticensis, 1 (1954), 133-67.

195 **Iriarte** (Joaquín, S. J.): El centenario de la Salmanticense y la Hispanidad. RazFe, 149 (1954), 11-20.

[P. Hispanus] 196 **Sant'Anna** (Dionisio J.): Petrus Hispanus et son traité "De Anima", Act. XI Cong. Brus., XIV, 297-303.

[R. Lull]

197 **Platzeck** (Erardo, O. F. M.): La combinatoria luliana. RevFil, 13 (1954), 125-65.

198 **Tusquets** (Juan): Ramón Lull, pedagogo de la cristiandad. Prólogo de V. García Hoz. M., C. S. I. C. Inst. S. José de Calasanz, 1954, 440 pp.

199 **Batllori** (Miguel, S. J.): Le lullisme de la Renaissance et du Baroque: Padoue et Rome. Act. XI Cong. Brus., XIII, 7-12.

200 **Madurell Marimón** (José María): La escuela luliana de Barcelona, AnalSTarr, 23 (1950), 31-66.

[A. de Vilanova]

201 **Arnaldo de Vilanova:** Cautelas de los médicos, Arch. Iberoameric. Hist. de la Medic. (Madrid), 1 (1949), 367-73.

202 **Paniagua Arellano** (Juan Antonio): Vida de Arnaldo de Vilanova. Arch. Iberoameric. Hist de la Medic. (Madrid), 3 (1951), 3-83.

203 **Batllori** (Miguel, S. J.): Orientaciones bibliográficas para el estudio de Arnau de Vilanova. PENSAMIENTO, 10 (1954), 311-23.

204 **Paniagua Arellano** (Juan Antonio): La patología general en la obra de Arnaldo de Vilanova. Arch. Iberoameric. Hist. de la Medic (Madrid), 1 (1949), 49-119.

205 **Batllori** (Miguel, S. J.): Arnau de Vilanova en Italie, 1267?-1276? AnalSTarr, 23 (1950), 83-101.

[Renacimiento] [Erasmo]

206 **Llorca** (Bernardino, S. J.): Erasmo y España. Salmanticensis, 1 (1954), 183-97.

[G. Pereyra]

207 **Gómez Pereyra:** Selección de textos de la "Antoniana Margarita". RevFil, 13 (1954), 463-508.

208 **Menéndez y Pelayo** (Marcelino): La "Antoniana Margarita", de Gómez Pereyra. Carta al Sr. D. Juan Valera. Arch. Iberoameric. Hist. de la Medic. (Madrid), 5 (1953), 432-89.

209 **Sánchez Vega** (Miguel, S. M.): Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereyra y Renato Descartes. (Al final, largo fragmento de la obra de Gómez Pereyra). RevFil, 13 (1954), 359-508.

[F. Sánchez]

210 **Sendrail** (Marcel): Francisco Sánchez (1551-1623). Arch. Iberoameric. Hist. de la Medic. (Madrid), 3 (1951), 355-63.

[M. Servet]

211 **Araquistain** (Luis): ¿Por qué mataron a Miguel Servet? (En torno al IV Centenario.) Cuadernos (París), n. 6 (1954), 3-13.

[Siglo de oro]

212 **Tierno Galván** (Enrique): El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español. Anal. de la Univ. de Murcia (curso 1947-48), 895-988.

[Soto]

213 **Rahaim** (Salomón, S. J.): Valor moral-vital del "De iustitia et iure", de Domingo de Soto, O. P. ATGran., 15 (1952), 5-213.

[Báñez]

214 **Báñez** (Domingo, O. P.): Comentarios inéditos a la tercera parte de la Suma. Ed. preparada por V. Beltrán de Heredia, O. P. Tomo II (Segunda parte: De Sacramentis). M., C. S. I. C., 1953, 506-950 pp.

215 **Gutiérrez Vega** (L., C. M. F.): Domingo Báñez, filósofo existencial. EstFil, 3 (1954), 83-114.

[Zumel]

216 **Muñoz** (Vicente): Zumel y el molinismo. Informe del P. Francisco Zumel, mercedario, sobre las doctrinas del P. Luis de Molina, S. J., presentado en julio de 1595. Estudios (PP. Mercedarios de Madrid), 9 (1953), 543-78.

[Molina]

217 **Díez-Alegría** (José María, S. J.): ¿Qué piensa Molina sobre el fundamento de la obligatoriedad de la ley natural? PENSAMIENTO, 10 (1954), 189-95.

[Suárez]

218 **Labrousse** (Roger): En torno a Francisco Suárez. NotEstFil (Tucumán), 3 (1952), 381-85.

219 **Fernández** (Clemente, S. J.): Metafísica del conocimiento en Suárez. M., 1954, 157 pp. (Estudios Onienses.)

220 **De Vries** (Josef, S. J.): Die Erkenntnislehre des Franz Suárez und der Nominalismus. Scholastik, 19-24 (1944-49), 321-44.

221 **Morta** (A.): Suárez y las leyes meramente penales. Rev.Esp. de Derecho Canónico (Salamanca), 5 (1950), 503-599.

222 **Truyol y Serra** (Antonio): Lo mutable y lo inmutable en la moral y el derecho, según Francisco Suárez. Bol.Univ.Santiago (Sant. de Comp.), 1950, pp. 113-32.

223 **Mostaza Rodríguez** (Antonio): La ley puramente penal en Suárez y en los principales merepenalistas. Bol.Univ.Santiago (Sant. de Comp.), 1950, pp. 187-241.

224 **Gibert** (M.): Parallèle entre Francisco Suárez et Jean Bodin. Revue générale de Droit international publique (París), 53 (1949), 1-16.

[Místicos] 225 **Goyanes Capdevila** (J.): Contribución de los escritores místicos españoles del siglo XVI a la historia de la psicología. Arch. Iberoameric. Hist. de la Medic. (Madrid), 4 (1952), 79-140.

226 **Santa Teresa de Jesús**: Obras completas. II. Ed. preparada por Efrén de la M. de Dios. M., B. A. C., 1954. XVIII-1.046 pp.

[Calderón] 227 **Hesse** (Everett W.): La dialéctica y el casuismo en Calderón. Estudios (PP. Mercedarios de Madrid), 9 (1953), 517-31.

[Cervantes] 228 **Wust** (Peter): Don Quijote, Sancho y el hombre religioso. Ateneo, 15 julio 54, pp. 13-14.

229 **López Estrada** (Francisco): El humanismo de las armas y la concepción útópica del Quijote. Anal. de la Univ. Hispalense, 11 (1950), n. 1, pp. 61-71.

[S. Fajardo] 230 **Urmeneta** (Fermín de): Nuevas cartas sobre la educación estética de la humanidad (Glosa a las ideas educacionales estéticas de Diego Saavedra Fajardo). RevEspPed. 11 (1953), 529-39.

[S. Izquierdo] 231 **Guirao** (Pedro): El Padre Izquierdo y el triángulo aritmético. Theoria, nn. 5-6 (1953), 81-85.

[S. XVIII] 232 **Sánchez Diana** (José María): Ensayo sobre el siglo XVIII español. Theoria, nn. 5-6 (1953), 62-76.

233 **Sánchez Diana** (José María): Ideas españolas sobre la ciencia de la historia en el siglo XVIII. Theoria, nn. 7-8 (1954), 51-64.

234 **Vázquez Domínguez** (Antonio): La formación del médico en la Universidad de Cervera (1717-1842). Arch. Iberoameric. Hist. de Medic. (Madrid), 5 (1953), 177-206.

[Hervás y P.] 235 **Hervás y Panduro** (Lorenzo): El hombre físico, o Anatomía humana físico-filosófica. Arch. Iberoameric. Hist. de la Medic. (Madrid), 6 (1954), 109-113.

[Piquer] 236 **Sanvisens Marfull** (Alejandro): Un médico-filósofo español del siglo XVIII: el doctor Andrés Piquer. Barna, C. S. I. C. Inst. Luis Vives, 1953, 216 pp.

237 **Rodríguez Aranda** (L.): La influencia en España de las ideas pedagógicas de John Locke. RevEspPed, 12 (1954), 321-27.

238 — — La recepción y el influjo de las ideas políticas de John Locke en España. RevEstPol, 51 (1954), n. 76, pp. 115-30.

[S. XIX] 239 **Sánchez Agesta** (Luis): Sentido sociológico y político del siglo XIX. RevEstPol, 51 (1954), n. 75, pp. 23-43.

240 **Ramos** (Tomás). La polémica hipocrática en la medicina española del siglo XIX. Arch. Iberoameric. Hist. de la Medic. (Madrid), 6 (1954), 115-61.

[Letamendi] 241 **Castillo Nicolau** (José del): Notas en torno a la "Psicología matemática" de D. José Letamendi. Arch. Iberoameric. Hist. de la Medic. (Madrid), 2 (1950), 441-92.

[Feijoo] [Sarmiento] [Jovellanos] 242 **Galino Carrillo** (María Angeles): Tres hombres y un problema. Feijoo, Sarmiento y Jovellanos ante la educación moderna. M., C. S. I. C. Inst. S. José de Calasanz, 1953, 423 pp.

243 **Peñalver Simó** (Patricio): Modernidad tradicional en el pensa-

miento de Jovellanos. Prólogo de J. Arellano. Sevilla, Esc. de Est. Hispanoamericanos, 1953, 165 pp.

[Krausismo] 244 **Llopis** (Rodolfo): Sanz del Rio y el krausismo. Cuadernos (París), n. 9 (1954), 50-56.

[Ganivet] 245 **Fernández Figueroa** (Juan): Sobre Ganivet. Notas al margen. Crisis, 1 (1954), 481-89.

[Balmes] 246 **Balmes** (Jaime): El criterio, 3.ª ed. Barna, Juventud, 1954, 232 pp.

247 — — Filosofía fundamental. Nota biográfica de A. Diez Blanco. Valladolid. Edic. Hispánicas, 2 vols., 602 y 615 pp.

248 **Prados y López** (Manuel): Balmes, el buen amigo de la verdad. M. 116 pp.

249 **Donoso Cortés** (Juan): Textos políticos. M., Rialp, 1954, 487 pp.

[Guardia] 250 **Carreras y Artau** (Tomás): Semblanza del médico-filósofo Doctor J. M. Guardia (1830-97). Arch. Iberoameric. Hist. de la Medic. (Madrid), 3 (1951), 389-439.

[Nóvoa S.] 251 **Montero Díaz** (Santiago): La idea del hombre en Nóvoa Santos. Arch. Iberoameric. Hist. de la Medic. (Madrid), 6 (1954), 3-30.

[M. Pelayo] 252 **Menéndez Pelayo** (Marcelino): La Ciencia Española. 3 vols. Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes. Santander, C. S. I. C., 1953-54, IV-384, 438 y 372 pp.

253 — — La estética del Idealismo alemán. Selección y prólogo de O. Market. M., Rialp, 1954, 298 pp.

254 **Bonis** (Salvador de): Posición filosófica de Menéndez y Pelayo. Prólogo de J. Roig Gironella, S. J., Barna, Casulleras, 1954, 140 pp.

[Amor Ruibal] 255 **Casas Blanco** (Saturnino): Don Angel Amor Ruibal. Su vida y su obra filosófica. Crisis, 1 (1954), 13-32.

256 **Martínez Ruiz** (Elías): Un genio frustrado, pero genio (Amor Ruibal). RevFil, 13 (1954), 313-18.

257 — — Angel Amor Ruibal, precursor. El tema de los fundamentos y la nueva ontología. Act. XI Cong. Brus., XIII, 166-73.

[Unamuno] 258 **Unamuno** (Miguel): Teatro (cuatro obras dramáticas). Barna, Juventud, 1954, 224 p.

259 — — Der Ritter Don Quijote und unsere Zeit. Universitas (Stuttgart), 9 (1954), 521-25.

260 **González-Ruano** (César): Vida, pensamiento y aventura de Miguel de Unamuno. 2.ª ed. M., 186 pp.

261 **Babín** (María Teresa): Unamuno, hombre de humanidad. La Torre (Puerto Rico), n. 5 (1954), 129-36.

262 **Sevilla Benito** (Francisco): La fe de D. Miguel de Unamuno. Crisis, 1 (1954), 361-85.

263 **Carrión** (Benjamín): La agonía de D. Miguel de Unamuno. Cuadernos (París), n. 5 (1954), 3-10.

264 **Curtius** (Ernst Robert): Miguel de Unamuno, "excitator Hispaniae" CuadHisp, 21 (1954), 248-64.

265 **Marichal** (Juan): La originalidad de Unamuno en la literatura de confesión. La Torre (Puerto Rico), n. 8 (1954), 25-43.

266 **Inciarte** (Esteban, O. P.): La lápida de Unamuno. Alcalá, 10 nov-54, p. 16.

267 **García Blanco** (M.): Unamuno fuera de España. Insula, 30 abril 54, p. 15.

268 **Farré** (Luis): Unamuno, William James y Kierkegaard. CuadHisp, 20 (1954), 279-99; 21 (1954), 64-88.

[E. D'Ors] 269 **D'Ors** (Eugenio): Filosofía de la cruz. El Pilar (Montevideo). n. 175 (abril, 1954), 20-28.

270 — — Pequeña antología de Eugenio D'Ors, Alcalá, 10 nov. 54. pp. 8-9.

271 **Aranguren** (José Luis L.): La muerte de Eugenio D'Ors. Insula, 15 oct. 54, pp. 1 y 3.

272 **Sánchez Mazas** (Miguel): Genio y figura de Eugenio D'Ors. Ateneo, 15 oct. 54, pp. 19-21.

273 **Díaz Plaja** (Guillermo): Estudio, magisterio y orden en la obra de Eugenio D'Ors. Rev. de Educación, 9 (1954), 174-76.

[Benavente] 274 **Iriarte** (Joaquín, S. J.): Los intelectuales y Benavente, RazFe, 150 1954), 335-50.

[Ortega] 275 **Ortega y Gasset** (José): Obras completas. Tomo I, 3.ª ed. M., Rev. de Occidente, 1953, 584 pp.

276 — — La rebelión de las masas, con un prólogo para franceses y un epílogo para ingleses. 14 ed. M., Rev. de Occidente, 1954, 181 pp.

277 — — Selbstenfremdung, und Selbstversenkung. Universitas (Stuttgart), 9 (1954), 467-72.

278 **Zucchi** (Hernán): Teoría y praxis en Ortega y Gasset, NotEstFil (Tucumán), 5 (1954), 11-18.

279 **Arán** (Martín): Anotaciones a "España invertebrada". Alcalá, 10 marzo 54, pp. 14-15.

280 **García**: En torno a un escrito del maestro Ortega y Gasset. Prólogo de Enríquez de Salamanca. M., edic. Sipe, 1954, 80 pp.

[M. Vallicrosa] 281 Homenaje a José María Millás-Vallicrosa. Vol. I. Barna, C. S. I. C., 1954, 812 pp.

Filosofía iberoamericana.

[Temas generales] 282 **Wágner de Reyna** (Alberto): Destino y vacación de Iberoamérica. Prólogo de Gonzague de Reynold. M., Cultura Hispánica, 124 pp.

283 **Sánchez Bella** (Alfredo): Die hispanoamerikanische Völkerwelt in unserer Zeit. Universitas (Stuttgart), 9 (1954), 473-78.

284 **Grossmann** (Rudolf): Balance espiritual de la moderna Hispanoamérica. CuadHisp, 21 (1954), 16-23.

285 **Quiles** (Ismael, S. J.): La filosofía escolástica en América latina durante la colonia (siglos XVI al XVIII). Su panorama y su significación en la historia general de la Filosofía. Act. XI Con. Brus., XIII, 49-58.

286 **Heliodoro Valle** (Rafael): Salamanca en la América española. CuadHisp, 20 (1954), 348-57.

287 — — Las ciencias históricas en América (1951-1954), Cuad. Hisp, 20 (1954), 80-91.

288 **López Núñez** (Carlos): Horizonte doctrinal de la sociología hispanoamericana. Sevilla, Esc. est. Hispanoamericanos, C. S. I. C., 1953, 159 pp.

[Argentina] 289 **Alberini** Coriolano): Génesis y evolución del pensamiento filosófico argentino. CuadFil (BA), nn. 10-12 (1953), 7-18.

290 **Farré** (Luis): Introducción a "Cincuenta años de filosofía en Argentina". CuadFil (BA), nn. 10-12 (1953), 19-26.

291 **Caturelli** (Alberto): Donoso Cortés en la Argentina. Sapientia, 9 (1954), 88-102.

292 **García Blanco** (Manuel): El escritor argentino Manuel Gálvez y Unamuno. (Historia de una amistad). CuadHisp, 19 (1954), 182-98.

[Colombia] 293 **Jaramillo Uribe** (Jaime): Tradición y problemas de la Filosofía en Colombia. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 9-10 (1954), 58-82.

294 — — La Etica en la obra filosófica de José Eusebio Caro. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 11-12 (1954), 43-59.

[Méjico] 295 **Sarabia y Zorrilla** (R. A.): Filosofía de la acción y reseña del pensamiento filosófico de Meshico. Act. XI Cong. Brus., XIV, 322-27.

296 **Saz** (Agustín del): Sor Juana Inés de la Cruz. Barna, Seix y Barral, 1954, 149 pp.

297 **Basave Fernández del Valle** (Agustín): La todología de José Vasconcelos. RevUniv (BA), 12 (1953), 461-90.

[Perú] 298 **Suárez-Miraval** (Manuel): Derrotero de la cultura en el Perú. Cuadernos (París), n. 6 (1954), 27-33.

299 **Asís** (Agustín de): Bartolomé Herrera, pensador y político. M., C. S. I. C., 1954.

[Uruguay] 300 **García Blanco** (Manuel): El escritor uruguayo Juan Zorrilla de San Martín y Unamuno. CuadHisp, 21 (1954), 29-57.

[Venezuela] 301 **García Bacca** (Juan David): Antología del pensamiento filosófico venezolano. (Siglos XVII-XVIII.) Introducción sistemática y prólogos históricos. Selección de textos y trad. del latín al castellano. Caracas, 1954. Edic. del Ministerio de Educación, 530 pp.

302 — — Datos para la historia de las ideas filosóficas en Venezuela durante los siglos XVII y XVIII. Alfonso Briceño (Caracas-Trujillo). Obras de 1638. Rev. Nac. de Cultura (Caracas), n. 100 (1953), 124-27.

FILOSOFIA

Introducción. Obras y estudios generales.

Estudios históricos: *supra,* nn. 93, 123, 131, 160.

303 **Aróstegui** (Antonio): Una teoría existencialista de la ciencia. Crisis, 1 (1954), 201-216.

304 **Astrada** (Carlos): Mito, tiempo e historicidad. CuadFil (BA), nn. 10-12 (1953), 27-33.

305 **Benito y Durán** (Angel): Soledad filosófica y soledad cristiana. Crisis, 1 (1954), 91-96.

306 **Castro Turbiano** (Máximo): El conocimiento público y la filosofía empírica. Act. XI Cong. Brus., II 216-221.

307 **Candau** (Alfonso): El hombre y su razón. M., Ateneo, 1954, 42 pp.

308 **Corts Grau** (José): Estudios filosóficos y literarios. M., Rialp, 1954, 371 pp.

309 **Díez Blanco** (Alejandro): Razón y experiencia en la ciencia de nuestros días. Theoria; nn. 5-6 (1953), 87-102.

310 Filosofía y vida. Sapientia, 9 (1954), 83-87.

311 **Galiana** (G. R.): Humanismo y vocación científica. Theoria, nn. 3-4 (1953), 156-57.

312 **García Bacca** (Juan David): Estructuras características de un modelo "principal" de ciencia. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 11-12 (1954), 60-87.

313 **López Navarro** (A.): El narcisismo en filosofía. Crisis, 1 (1954), 107-110.

314 **Lotz** (Juan) y **De Vries** (José): el mundo del hombre. Compendio de Filosofía Cristiana. Trad. por J. Menchaca. Bilbao. El Mensajero, 1954, 403 pp.

315 **Oppenheimer** (J. Robert): La ciencia y el conocimiento común. Theoria, nn. 7-8 (1954), 19-29.

316 **Pinillos** (José Luis): Sobre la estructura metodológica de la sabiduría y de las ciencias. RevFil, 13 (1954), 69-87.

317 **Piñera Llera** (Humberto): La Filosofía y la Cultura. Act XI, Cong. Brus., VIII, 101-107.

318 **Quiles** (Ismael, S. J.): Clasificación y coordinación de las Ciencias. CyF, nn. 37-38 (1954), 11-30.

319 Racionalismo, empirismo e intelectualismo. Reflexiones en torno a las tres posiciones fundamentales de la Filosofía. Sapientia, 9 (1954), 163-68.
320 **Raffo Magnasco** (Benito R.): Las concepciones acerca de la ciencia y la necesidad de su coherente integración. Sapientia, 9 (1954), 182-92.
321 **Ramírez** (Santiago María, O. P.): El concepto de Filosofía. Trad. y prólogo de J. García López M. Edit. León, 1954.
322 **Romero** (Francisco): Las alianzas de la Filosofía. La Torre (Puerto Rico), n. 6 (1954), 51-68.
323 **Rothacker** (Erich): La tensión tradicional entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Arbor, 27 (1954), 144-64.
324 **Rubert Candau** (José María): La raíz fenomenológica de la vida. RevFil, 13 (1954), 318-25.
325 **Ruiz Cuevas** (Juan): Hacia un naturalismo crítico. RevFil, 13 (1954), 307-311.
326 — — La sinceridad en Filosofía. Crisis, 1 (1954), 467-70.
327 **Saval** (Fidel): Filosofía del espíritu. Barna, José Janés, 1953, 144 pp.
328 **Ubeda Purkiss** (Manuel, O. P.): Ciencia antigua y ciencia moderna. Theoria, nn. 7-8 (1954), 91-94.
329 **Vega Alonso** (Rafael): Nociones de Filosofía. Murcia, 1954, 232 pp.
330 — — Los sistemas filosóficos. Murcia, 1954, 248 pp.
331 **Whyte** (L. L.): Dos filosofías: Atomismo y modelo. Theoria, nn. 5-6 (1953), 7-10.

Lógica y Epistemología. Filosofía matemática. Lógica simbólica.

Estudios históricos: *supra*, nn. 11, 20, 49, 50, 51, 72, 89, 92, 96, 101, 119, 120, 132, 133, 136, 194, 197, 219, 220, 231.

332 **Belgrano** (Juan): Las matemáticas y la sistematización de las ciencias experimentales y de observación. Theoria, nn 3-4 (1953), 144-46.
333 **Boyer** (Charles, S. J.): La verdad, fuerza unitiva. Espíritu, conocimiento, actualidad, 3 (1954), 54-58.
334 **Carpio** (Adolfo): The anarchy of systems and the theory of truth. Act. XI Cong. Brus., I, 13-17.
335 **Crespo Pereira** (Ramón): La intuición y la enseñanza de la Matemática. Rev. de Educación, 8 (1954), 83-86.
336 — — La enseñanza de la Matemática. Rev. de Educación, 8 (1954), 11-14.
337 — — Algunas consideraciones sobre los signos y los símbolos. Theoria, nn. 5-6 (1953), 103-105.
338 **Díez Blanco** (Alejandro): La verdad matemática. RevFil, 13 (1954), 257-70.
339 **Frondizi** (Risieri): La verdad y la historia. Act. XI, Cong. Brus., II, 107-112.
340 **Font Puig** (Pedro): El valor de la razón, cuestión actual. Espíritu, conocimiento, actualidad, 3 (1954), 107-110.
341 **García Bacca** (Juan David): Sobre el conocimiento y sus clases. (Ensayo fenomenológico-matemático). Ideas y Valores (Bogotá), nn. 9-10 (1954), 7-29.
342 **Pardo** (Raymundo): El problema del mundo exterior en cuatro epistemologías evolutivas de la razón. Act. IX, Cong. Brus., II, 143-49.
343 **París** (Carlos): Antropología y epistemología. La revelación del

ser humano a través de la estructura del conocimiento. Theoria, nn. 3-4 (1953), 137-43.
344 — — El dinamismo del conocimiento. Arbor, 28 (1954), 28-49.
345 Roig Gironella (Juan, S. J.): La antinómica solución de las antinomias o paradojas lógicas. PENSAMIENTO, 10 (1954), 287-309.
346 Rosales (Luis): La significación. CuadHisp, 18 (1954), 168-91.
347 Sánchez Mazas (Miguel): La Matemática como ciencia de estructuras formales (Dialéctica) y como ciencia de estructuras reales (Ciencia natural). Act. XI, Cong Brus., V, 218-223.
348 — — La teoría del silogismo desarrollada en forma de álgebra. Theoria, nn. 7-8 (1954), 95-109.
349 — — Un intento de expresión matemática de la lógica modal clásica. El grupo de matrices modales y el sistema de coordenadas modales. Theoria, nn. 7-8 (1954), 188-92.

Metafísica y Teología natural.

Estudios históricos: supra. nn. 32, 33, 53, 54, 58, 60, 61, 62, 63, 69, 114, 134, 139, 147-154, 215, 257.

350 Alcorta (José Ignacio): El misterio y la esencia de la causalidad eficiente. RevFil, 13 (1954), 221-38.
351 Arostegui (Antonio). Sobre la ontología fundamental. Act. XI, Cong Brus., III, 14-20.
352 Astrada (Carlos): El retorno de lo igual y su significación existencial. Rev. Nac. de Cultura (Caracas) [illegible] (1953), 106-114.
353 Caba (Pedro): El pensamiento y sus principios: la causalidad. Theoria, nn. 7-8 (1954), 71-84.
354 Casas (Manuel [illegible]): Poesía y ser. [illegible] (1954), [illegible].
355 Cenal (Ramón, S. J.): El problema de la ontología fundamental. Act. XI Cong Brus., III, [illegible].
356 Cuesta (Salvador, S. J.): El valor humano de la Metafísica según los [illegible]. PENSAMIENTO, [illegible].
357 García Bacca (Juan David): [illegible]. UnivAntioq, 30 (1954), [illegible].
358 [illegible] Crisis, 1 (1954), [illegible].
359 [illegible]
360 [illegible]
361 [illegible]
362 [illegible]
363 [illegible]
364 [illegible]
365 [illegible]
366 [illegible]
367 [illegible]

368 **Vázquez** (Juan Adolfo): La historia de la filosofía y la Metafísica. Act. XI Cong. Brus., XII, 20-27.
369 **Virasoro** (Miguel A.): Existencia y mundo. Act. XI Cong. Brus., III, 130-36.

Cosmología y Biología. Antropología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 12, 13, 27, 34, 35, 56, 63, 74, 87, 91, 118, 155, 188, 204, 209, 235, 251.

370 **Alcorta** (José Ignacio): La ubicación intrínseca o presencialidad ontológica. Theoria, nn. 3-4 (1953), 159-63.
371 **Echarri** (Jaime, S. J.): ¿Se da experiencia microfísica? Act. XI Cong. Brus., VI, 144-50. Ver también PENSAMIENTO, 10 (1954), 83-88.
372 **Fuente** (Alberto G., O. P.): El problema de la relación entre Física y Filosofía de la naturaleza en una reciente obra española (obra de C. París: Física y Filosofía). EsFi., 3 (1954), 219-226.
373 **Iriarte** (Joaquín, S. J.): Átomos y conflagraciones con unas gotas de añeja filosofía. RazFe, 149 (1954), 433-442.
374 **Martínez Carreras** (José María): Fundamentos de la composición general de movimientos. Nuevo punto de vista sobre el "principio de relatividad". Rev. Fac. Fil. y Humanidades (Córdoba-Arg.), nn. 1-3 (1953), 143-60.
375 **Mellersh** (H. E. L.): El mundo y el hombre. Síntesis de conocimientos modernos. Trad. por M. Masriera. Barna, Aymá, 1954, 370 pp.
376 **Mullin** (Carlos, S. J.): Causalidad y determinismo en la Física corpuscular. CyF, nn. 37-38 (1954), 31-42.
377 **Palacios** (Julio): Los entes de la Física Rev. Univ. de Madrid, 2 (1953), 317-332.
378 **París** (Carlos): Le sens de l'explication physique. Act. XI Cong. Brus., VI, 73-77.
379 — — El mal en el mundo físico. Theoria, nn. 5-6 (1953), 125-32.
380 **Pemartín** (José): Tiempo y finalidad. Act. XI Cong. Brus., VI, 184-90.
381 **Plaza Montero** (Lorenzo): La psicofísica del color. Arbor, 27 (1954), 337-57.
382 **Puigrefagut** (Ramón, S. J.): La ciencia moderna y el problema de la creación. Actitud de la ciencia clásica. Actitud de las cosmogonías recientes. PENSAMIENTO, 10 (1954), 35-51; 169-88.
383 **Riaza** (José María, S. J.): Ciencia moderna y Filosofía. M., B.A.C., 1953. 756 pp.
384 **Sánchez Mazas** (Miguel): Lenguaje y filosofía de la Física, según Julio Palacios. Arbor, 27 (1954), 196-202.
385 **Sánchez del Río** (Carlos): Pasado y presente de la física atómica y nuclear. Arbor, 27 (1954), 131-43.
386 **Schroedinger** (Erwin): Ciencia y humanismo. La Física en nuestro tiempo. Trad. por I. Bolívar. M., Edit. Alhambra, 69 pp.
387 **Tharrats** (Jesús María): Notas acerca de la noción moderna del espacio-tiempo. Theoria, nn. 7-8 (1954), 131-32.
388 **Zaragüeta** (Juan): La Psico-física como preliminar a la Física. Theoria, nn. 3-4 (1953), 147-48.
389 — — L'explication dans les sciences de la nature. Act. XI Cong Brus., VI, 66-72.

[Biología]
390 **Daniel Rops**: La vida y la muerte. Crisis, 1 (1954), 103-106.
391 **García Bacca** (Juan David): Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática. Theoria, nn. 3-4 (1953), 113-20.

392 **Palafox** (Emilio): Hacia una síntesis evolucionista. Theoria, nn. 3-4 (1953), 121-27.

[Antropología]

393 **Alvarez de Linera** (Antonio): La evolución y la unidad específica del hombre. Theoria, nn. 5-6 (1953), 113-24.
394 **Bonet** (Joan): Els homes (Assaig entorn de l'unic animal que sonriu). Palma de Mallorca, Edit. Moll, 1954, 168 pp.
395 **Brüning** (Walter): Los tipos fundamentales de la antropología filosófica actual. Arbor, 28 (1954), 292-303.
396 **Cuervo** (Manuel, O. P.): Evolucionismo, monogenismo y pecado original. Salmanticensis, 1 (1954), 259-300.
397 **Derisi** (Octavio Nicolás): Ubicación metafísica del ser del hombre. Sapientia, 9 (1954), 20-42.
398 **Elías de Tejada** (Francisco): Raíces de la persona humana. Anal. de la Univ. Hispalense, 12 (1951), n. 3, pp. 7-16.
399 **Frutos** (Eugenio): Cuestiones de antropología filosófica. RevUniv-(BA), 81-111.
400 **García Hoz** (Víctor): Dinámica de la personalidad y tipología humana. Act. XI Cong. Brus., VII, 251-57.
401 **González Alvarez** (Angel): Concepción del hombre en la línea de la esencia (La esencia humana). Sapientia, 9 (1954), 41-55.
402 **Guardini** (Romano): Sólo quien conoce a Dios conoce al hombre. CuadHisp, 18 (1954), 323-337.
403 **López Núñez** (Carlos): Hombre, individuo, persona. Anal. de la Univ. Hispalense, 12 (1951), n. 3, pp. 39-59.
404 **Marías** (Julián): La vida humana y su estructura empírica. Act. XI Cong. Brus., VII, 21-27.
405 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Hombre y pensamiento. Crisis, 1 (1954), 181-83.
406 — — Hombre y verdad. Crisis, 1 (1954), 5-10.
407 **Muñoz** (Jesús, S. J.): La esperanza humana: su estructura. Act XI Cong. Brus., VII, 139-45.
408 **Todolí** (José, O. P.): El hombre como unidad trascendente, o de lo eterno en el hombre. EstFil, 3 (1954), 5-31.
409 **Virasoro** (Rafael): Presencia de la muerte en la filosofía de nuestro tiempo. Act. XI Cong. Brus., XIII, 237-42.

Psicología racional y experimental.

Estudios históricos: *supra,* nn. 55, 70, 125, 143, 159, 174, 175, 177, 225, 241, 265.
410 **Aftalión** (Enrique R.): Psicología y axiología en el conocimiento de la conducta ajena. Act. XI Cong. Brus., IX, 144-49.
411 **Bally** (G.): Sociología del origen del contacto afectivo. RevPs-GenApl, 9 (1954), 9-29.
412 **Benito y Durán** (Angel): Psicología del perdón cristiano. Crisis, 1 (1954), 241-51.
413 **Brüning** (Walter): Psicología de la forma y psicología de la estructura. Humanitas (Tucumán), n. 3 (1954), 55-67.
414 — — Nuevos aspectos del problema de la individualidad humana. Norte (Tucumán), n. 7 (1954), 35-41.
415 **Bulnes** (José P., S. J.): Psicología. 10.ª ed. M., Fax, 1954, 280 pp.
416 **Carreras y Artau** (Tomás): Philosophie du "moi", du "nous" et "d'autrui". Act. XI Cong. Bus., XIV, 183-88.
417 **Delgado** (Honorio): Acerca de la injerencia de la Psicología en la Medicina. Arch. Iberoameric. Hist. de la Medic. Madrid, 6 (1954), 399-417.
418 — — En torno al alma ajena. Humanitas (Tucumán), n. 3 (1954), 89-98.

419 **Fernández Huerta** (José): El concepto de personalidad. RevEsp-Ped, 12 (1954), 135-51.
420 **Frutos** (Eugenio): Constitución de la persona humana. Crisis, 1 (1954), 333-359.
421 **Furlong** (E. J.): The specious present. Act. XI Cong. Brus., VII, 180-85.
422 **Gavrilov** (Konstantin): Orientación reflexológica en Psiquiatría. Humanitas (Tucumán), n. 3 (1954), 77-87.
423 **Hertz** (Herbert): Grafología. Trad. por P. Voltes Bou. Barna, Salvat, 122 pp.
424 **Katz** (David): Manual de Psicología. M., Morata, 1954, 542 pp.
425 **Klages** (Ludwig): Hechos fundamentales de la caracterología. Humanitas (Tucumán), n. 3 (1954), 69-75.
426 **Kretschmer** (Ernst): Constitución y carácter. Investigaciones acerca del problema y de la doctrina de los temperamentos. Trad. por J. Solé Sagarra, 2.ª ed. Barna, Labor, 1954, 405 pp.
427 — — Psicología médica. Trad. por J. Sagarra. Barna, Labor, 1954, 334 pp.
428 **Kretschmer** (F. W.): La psicoterapia en los tiempos modernos. RevPsGenApl, 8 (1953), 641-56.
429 **Lartsinim** (J): ¿Qué es la Psicología? Barna, Edit. Molino, 1953, 131 pp.
430 **Loeb** (J.): La cibernética. Trad, por E. Nóvoa. M., Publicaciones de la Rev. de Telecomunicación, 1953, 15 pp.
431 **Marchesan** (Marco): Psicología de la escritura y valores espirituales de la personalidad. Espíritu, conocimiento, actualidad, 3 (1954), 121-26.
432 **Meseguer** (Pedro, S. J.): Los sueños y la dirección espiritual. RazFe, 148 (1953), 143-59; 149 (1954), 29-44; 141-50; 259-68.
433 **Messer** (Augusto): Psicología. 2.ª ed. M., Rev. de Occidente, 1954, 448 pp.
434 **Morgan** (Clifford T.) y **Stellar** (Eliot): Psicología fisiológica. Trad. por C. Castro de Zubiri. M, Inst. Est.Pol., 1954, 718 pp.
435 **Oñativia** (Oscar V.): Psicología, ciencia joven. Humanitas (Tucumán), n. 3 (1954), 39-53.
436 **Otaola** (J. R. de): El análisis de los sueños. Técnica interpretativa. Diccionario de símbolos. Barna, Edit. Argos, 359 pp.
437 **Pacios** (Antonio): Tendencias primarias del ser libre. Crisis, 1 (1954), 187-99.
438 **Palmés** (Fernando María, S. J.): La atención. Su naturaleza, sus formas, sus defectos y su importancia. PENSAMIENTO, 10 (1954), 53-78.
439 **Piérola** (Raúl Alberto): El dilema de la Psicología y el existencialismo. Act. XI Cong. Brus., VII, 38-42.
440 **Pinillos** (José Luis) y **Brengelmann** (J.): La presentación taquistoscópica de imágenes como prueba de personalidad. RevPsGenpl, 8 (1953), 681-88.
441 **Quiles** (Ismael, S. J.): Psicología, fenomenología y ontología. CyF, n. 39 (1954), 87-96.
442 **Revers** (Wilhelm Josef): Psicología del aburrimiento. Trad. por F. Vela. M., Rev. de Ocidente, 141 pp.
443 **Rimoldi** (H. J. A.): Predicción de la personalidad. Estudio metodológico. Humanitas (Tucumán), n. 3 (1954), 129-48.
444 **Szondi** (L.): Análisis del Yo y análisis del carácter. RevPsGen-Apl, 8 (1953), 595-639.
445 **Tello** (Belisario): La esencia del libre albedrío. Sapientia, 9 (1954), 124-37.
446 **Todolí** (José, O. P.): La persona desde el punto de vista metafísico. RevPsGenApl, 8 (1953), 657-80.

447 **Ubeda Purkiss** (Manuel, O. F.). Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones. CT, 8 (1954), 35-68. (Continuación.)
448 — — Cibernética y sistema nervioso. Arbor, 28 (1954), 38-65.
449 **Urdánoz** (Teófilo, O. F.). La teoría de los hábitos en la filosofía moderna. RevFil, 13 (1954), 89-104.
450 **Vander** (A.). Carácter y personalidad. Cómo conseguir nervios sanos y carácter fuerte. 3.ª ed. Barna, 1954, 125 pp.

Ética general y especial.

Estudios históricos: *supra*, nn. 14, 16, 17, 18, 57, 75, 94, 98, 100, 104, 115, 117, 124, 152, 178, 179, 193, 213, 217, 221, 222, 223, 224, 238, 239, 249, 288.

[Principios éticos. Moral individual, familiar y profesional]

451 **Alcorta** (José Ignacio). Bien ontológico y bien moral. Act. XI Conq. Bras. X, 53-70.
452 **Alvarez Angulo** (Tomás). La mujer, el matrimonio y la familia a través de la historia. M., 1954, 31 pp.
453 **Aranguren** (José Luis L.). La enseñanza de la Etica. Rev. de Educación, 9 (1954), 161-65.
454 **Caba** (Pedro). Psicología de la agresión. RevPontBol, 19 (1954), 194-208.
455 **Camón Aznar** (José). La moral profesional del artista. RevIdEst, 12 (1954), 281-99.
456 **Carro** (Venancio Diego). Derechos y deberes del hombre. M., Real Acad. Ciencias Mor. y Políticas, 1954, 165 pp.
457 **Clement** (G.). Derecho del niño a nacer. Trad. por A. de Sobradillo. 2.ª ed. M., Studium de Cultura, 115 pp.
458 **Deras** (Octavio Nicolás). Verdad y libertad. Fundamento ontológico-especulativo del orden ético-práctico. Sapientia, 9 (1954), 169-81.
459 **Díez-Alegría** (José María, S. J.). Deber moral y responsabilidad. RevFil, 13 (1954), 172-78.
460 **Foronda y Gómez** (Manuel de). Ensayo sobre ética profesional. Prólogo de G. Marañón. M., 1954, 290 pp.
461 **García Maldonado** (L.). Táctica y Etica. Rev. Nac. de Cultura (Caracas), n. 102 (1954), 96-105.
462 **Goldschmidt** (Werner). El estado de necesidad ante el Derecho natural. RevEstPol, n. 78 (1954), 57-84.
463 **Gracián** (Baltasar). Oráculo manual y arte de prudencia. Ed. crítica y comentada por M. Romera-Navarro. M., C. S. I. C., 1954, XXXIX-454 pp.
464 **Iglesias** (M.). Aborto, eutanasia y fecundación artificial. Barna, Dux, 1954, 316 pp.
465 **Luño Peña** (Enrique). Moral de la situación y derecho subjetivo. Barna, Universidad, 1954, 155 pp.
466 **Mañero Mañero** (Salvador). Moral e historia. RevFil, 13 (1954), 299-306.
467 — — Radicación de la paz en la libertad. Crisis, 1 (1954), 405-431.
468 **Mesquar y Murcia** (David, S. J.). Juventud y moral. Prólogo de A. Ayala. M., Studium de Cultura, 368 pp.
469 **Pérez** (Francisco, S. J.). Deontología médica. 5.ª ed. M., Marbán, 1954, 493 pp.
470 Por la libertad a la esclavitud y por el sometimiento a la libertad. Sapientia, 9 (1954), 3-8.
471 **Salmann** (José). Deontología jurídica o moral profesional del abogado. 2.ª ed. Bilbao, El Mensajero, 1953, 314 pp.

472 **Sciacca** (Michele Federico): Concepto de propiedad. RevEstPol, 52 (1954), n. 77, pp. 3-37.

473 **Soria** (Carlos, O. P.): La filosofía moral, la filosofía del Derecho y las ciencias jurídicas. EstFil, 3 (1954), 211-18.

474 **Urmenta** (Fermín de): Essai de systématisation de l'épistémologie morale. Act. XI Cong. Brus., X, 193-98.

475 **Vaca** (César): La castidad y otros temas espirituales. M., Religión y Cultura, 1954, 279 pp.

476 **Zaragüeta** (Juan): Las grandes directrices de la moral profesional. Ateneo, 15 abril 54, pp. 13-14.

[Teoría sociológica y jurídica general]

477 **Arias Ramos** (J.): Derecho Romano. 6.ª ed. M., Rev. de Derecho Privado. 2 vols., XXII-606 y XXIII-609, 1.198 pp.

478 **Arón** (Raymond): Los conceptos de verdad de clase y verdad nacional. LaTorre (Puerto Rico), n. 7 (1954) 105-120.

479 **Battaglia** (Felipe): Curso de Filosofía del Derecho. Trad, y anotado por F. Elías de Tejada y P. Lucas Verdú. 3 vols. M., Edit. Reus, 1951-53, 410, 376 y 380 pp.

480 **Bugeda Sanchiz** (José): Los métodos de investigación en las ciencias sociales. Cuad. Política Social, n. 10 (1951), 59-71.

481 **Conde** (Francisco Javier): Die gesellschaftliche Wirklichkeit und ihr wissenschaftliches Verständnis. Aspekte der modernen Soziologie. Universitas (Stuttgart), 9 (1954), 479-482.

482 **Corts Grau** (José): Curso de Derecho Natural. M., Edit. Nacional, 1953, 400 pp.

483 **Díez-Alegría** (José María, S. J.): El problema ontológico de las sociedades trastemporales. Act. XI Cong.Brus., IX, 50-83. Ver también PENSAMIENTO, 10 (1954), 79-83.

484 **Fueyo-Alvarez** (Jesús F.): Genealogía del sociologismo. RevEstPol, 52 (1954), n. 77, pp. 59-87.

485 **Galán y Gutiérrez** (Eustaquio): Ius Naturae (Lecciones de cátedra). Valladolid, Edit. Meseta, 1954, XVI-652 pp.

486 **Galindo Herrero** (Santiago): Orden y jerarquía en la estructura social. M., Edit. Nacional, 1954, 44 pp.

487 **Gambra Ciudad** (Rafael): El mal social. RevIntSoc, 12 (1954), n. 46, pp. 219-228.

488 **Gómez Arboleya** (Enrique): Teoría del grupo social. RevEstPol. 51 (1954), n. 76, pp. 3-33.

489 **Legaz Lacambra** (Luis): Filosofía del Derecho. Barna, 1953, 687 pp.

490 **Lucas Verdú** (Pablo): Política y propaganda. Aspectos de sociología política. RevIntSoc, 12 (1954), n. 45, pp. 45-58.

491 **Montserrat** (Vicente, O. P.): Realidad ontológica de la persona jurídica. CT, 81 (1954), 277-302.

492 **Moyano Fragueiro** (Jorge): Las clases sociales. Rev. Fac. de Fil. y Humanidades (Córdoba-Arg.), nn. 1-3 (1953), 161-77.

493 **Naranjo Villegas** (Abel): Concepto para una Sociología. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 11-12 (1954), 88-92.

494 **Ojea Quintana** (Julio M.): Apuntes sobre el valor y la vigencia del Derecho. Sapientia, 9 (1954), 210-221.

495 **Ollero** (Carlos): Ciencia política y Sociología. RevEstPol, 52 (1954), n. 77, pp. 39-57.

496 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): El poder desde el punto de vista sociológico. RevIntSoc, 12 (1954), n. 45, pp. 5-32.

497 **Rosal** (Juan del): La crisis actual del Derecho. Esquema de la crisis jurídica en la realidad penal. Arbor, 28 (1954), 245-53.

498 **Ruiz del Castillo** (Carlos): ¿Crisis del Derecho? Arbor, 28 (1954), 448-55.

499 **Sorokin Pitirim** (A.):: Las filosofías sociales en nuestra época de crisis. Trad. y prólogo de E. Terrón. M., Aguilar, 1954, 426 pp.
500 **Todolí** (José): Filosofía del Derecho de gentes. Act XI Conj. Brus., IX, 107-112.

[Teoría política, nacional e internacional]

501 **Aguilar Navarro** (Mariano): La humanización del Derecho internacional. Anal. de la Univ. Hispalense, 12 (1951), n. 3, pp. 17-38.
502 **Alonso García** (Manuel): Acerca de la vocación política. Cuad. Hisp, 19 (1954), 165-81.
503 **Casas** (Absalón D.): Escolio sobre la prudencia política. CyF, nn. 37-38 (1954), 43-78.
504 **Catalá** (Marcelo): Concepto de la política social. Cuad. de Política Social, n. 11 (1951), 21-46.
505 **Delgado** (Honorio): Acerca de la esencia de la autoridad. Act. XI Cong.Brus., IX, 164-69.
506 **Elías de Tejada** (Francisco): La monarquía tradicional. M., Rialp. 1954, 128 pp.
507 **Frutos** (Eugenio): Idealismo y realismo en la política. RevEstPol, n. 78 (1954), 39-56.
508 **Guilleaume** (Emil): El efecto desintegrador del principio de igualdad. RevEstPol, 51 (1954), n. 76, pp. 35-42.
509 **Hernández Medina** (A., S. J.): Doctrina moral sobre la guerra. Universitas (Bogotá), n. 6 (1954), 23-45.
510 **Miaja de la Muela** (Adolfo): Introducción al Derecho internacional público. M., Internac. Edi. Atlas, 1953, 483 pp.
511 **Mingarro y San Martín** (José): Presupuestos para una política social científicamente fundamentada. RevEstPol, 51 (1954), n. 76, pp. 43-60.
512 **Ollero** (Carlos): La evolución de la ciencia política. CuadHisp, 21 (1954), 3-15.
513 — — La forma política. RevEstPol, 51 (1954), n. 75, pp. 3-22.
514 — — El derecho político como ciencia política. Evolución histórica y situación actual de una disciplina universitaria española. Rev. Univ. de Madrid, 2 (1953), 347-65.
515 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): La antinomia política. Hacia una comprensión sociológica del fenómeno político. Rev Univ. de Madrid, 2 (1953), 239-62.
516 **Tello** (Belisario): El bien común y la autoridad. Act. XI Cong. Brus., IX, 203-208.

[Moral social-económica]

517 **Borrajo Dacruz** (Efrén): Presupuestos críticos para el estudio del derecho del trabajo. Abuso del derecho, derecho social y derecho del trabajo. RevIntSoc, 12 (1954), n. 46, pp. 229-54.
518 **Herrero Nieto** (Bernardino): Introducción al estudio de la sociología industrial. RevIntSoc, 11 (1953), n. 44, pp. 305-333.
519 **Laloire** (Marcel): Progreso técnico, progreso humano. RevIntSoc, 12 (1954), n. 46, pp. 205-218.
520 **Maravall Casesnoves** (Héctor): Presupuestos para la teoría del salario mínimo. Cuad. Política Social, n. 15 (1952), 7-24.
521 **Moreno Martín** (Francisco): Derecho del trabajo. 3.ª ed., M., Inst. del transporte. 102 pp.
522 **Muñoz Campos** (Juan) y **Cerezo Carrasco** (Enrique): Integración del trabajador a la empresa. Cuad. Política social, n. 13 (1952), 21-50.
523 **Olaechea** (Marcelino, Arz. de Valencia): Alrededor del salario justo. RevIntSoc, 11 (1953), n. 44, pp. 377-410.
524 **Pelayo da Zamayón** (F.): La propiedad y el salario justo. M., Studium de Cultura. 169 pp.

525 **Pernaut** (Manuel, S. J.): ¿Salario familiar? RazFe, 149 (1954), 313-326.

Filosofía del lenguaje.

Estudio histórico: *supra*, n. 131.

526 **Beneyto** (Juan): Una filosofía de la información. Crisis, 1 (1954), 255-59.

527 **Compatoy** (Francisco): Para una filosofía de la preocupación. Rev.Fac. de Fil. y Humanidades (Córdoba-Arg.), nn. 1-3 (1953), 19-126.

528 **Mellado** (Ramón): La comunicación y el lenguaje. La Torre (Puerto Rico), n. 5 (1954), 111-119.

529 **Naranjo Villegas** (Abel): La conversación como método de conocimiento. UnivPontBol, 19 (1954), 365-73.

530 **Rey Pastor** (Julio): La teoría abstracta del lenguaje. Theoria, nn. 7-8 (1954), 7-14.

531 — — Algebra del lenguaje. M., Real Acad. Española, 1954. 77 pp.

Filosofía de la educación. Psicología pedagógica.

Estudios históricos: *supra*, nn. 198, 230, 237, 242.

532 **Amor** (Concepción S.): Psicopedagogía de la niña. Espíritu, conocimiento, actualidad, 3 (1954), 59-68.

533 **Baumgarten** (Franziska): Las fuerzas reguladoras en la vida interior y su significado psico-higiénico. Humanitas (Tucumán), n. 3 (1954), 181-94.

534 **Benito y Durán** (Angel): Normas de orientación vocacional. RevUniv(BA), 12 (1953), 385-402.

535 **Blanco Piñán** (Salvador): Los adolescentes por dentro. M., Edit. Fax, 1953, 142 pp.

536 **Duhr** (José): El arte de las artes: educar un niño. Trad. por A. Alvarez de Linera. M., Studium, 431 pp.

537 **Fay** (H. M.): El desarrollo del sentido moral en los niños. Trad. por F. Ximénez de Sandoval. M., Studium, 93 pp.

538 **Fragueiro** (José María): La docencia considerada formaliter et effective. Rev.Fac. de Fil. y Humanidades (Córdoba-Arg.), nn. 1-3 (1953), 179-86.

539 **Frondizi** (Risieri): Las nuevas ideas pedagógicas y su corrupción. La Torre (Puerto Rico), n. 7 (1954), 53-74.

540 **Galiño Carrillo** (María Angeles): La educación estética como descubrimiento de la originalidad. RevEspPed, 12 (1954), 35-45.

541 **Gallo** (Salvador): ¿Es el niño religioso? Génesis del sentimiento religioso en la infancia. M., Soc.Educ.Atenas, 210 pp.

542 **García Yagüe** (Juan): Cientificidad y sistematización de los contenidos pedagógicos. RevEspPed, 12 (1954), 25-34.

543 **Láscaris Comneno** (Constantino): El concepto de filosofía de la educación. RevUniv. de Madrid, 2 (1953), 505-517.

544 — — Pedagogía y Derecho. RevEspPed, 12 (1954), 47-62.

545 **Maíllo** (Adolfo): La educación desde la perspectiva sociológica. Rev. de Educación, 9 (1954), 80-85.

546 **Morando** (Dante): Pedagogía. Trad. por F. Velasco. Barna, Luis Miracle, 1953, 334 pp.

547 **Moreno** (Ricardo V.): La psicología pedagógica y los problemas vocacionales. Humanitas (Tucumán), n. 3 (1954), 251-73.
548 **Pacios** (Arsenio): Pedagogía especulativa. RevEspPed, 12 (1954), 313-19.
549 **Perdomo García** (José): La educación formal en la Universidad. Rev. de Educación, 8 (1954), 14-18.
550 **Sánchez Buchón** (Consuelo): Pedagogía. Prólogo de V. García Hoz. Bilbao. Inst. Teresiana, 1953, 561 pp.
551 — — Reivindicación del aspecto psíquico-moral de la educación. RevEspPed, 11 (1953), 563-72.
559 **Alonso Schoekel** (Luis, S. J.): Pedagogía de la comprensión. Barna, Juan Flors, 1954, 276 pp.
553 **Zaragüeta Bengoechea** (Juan): Pedagogía fundamental, 2.ª ed. Barna, Labor. VII-637 pp.

Filosofía de la Religión. Psicología religiosa.

Estudios históricos: *supra*, nn. 21, 22, 23, 37, 38, 39, 40, 58, 59, 67, 76, 77, 105, 108, 113, 180, 181, 225, 265.

554 **Aranguren** (José Luis L.): La actitud ética y la actitud religiosa. CuadHisp, 19 (1954), 243-52.
555 — — El punto de vista luterano sobre la Teología natural y sobre la filosofía moral. RevFil, 13 (1954), 239-55.
556 **De Corte** (Marcel): El cristianismo "burgués". CuadHisp, 20 (1954), 3-18.
557 **Leirós-Fernández** (Eladio): El contenido de la filosofía de la Religión. Act. XI Cong.Brus., XI, 40-44.
558 **Thurston** (Herbert): Los fenómenos físicos del misticismo. Trad. por G. de Manterola. Prólogo de P. Meseguer. San Sebastián, Edic. Dinor, 1953, 606 pp.
559 **Vasconcelos** (José): Religiosidad moderna. Ideas y Valores (Bogotá), nn. 11-12 (1954), 93-95.

Filosofía de lo bello y del arte.

Estudios históricos: *supra*, nn. 99, 109, 116, 140, 253.

560 **Aguado** (Emiliano): Catarsis y humor. RevIdEst, 12 (1954), 301-317.
561 **Caba** (Pedro): Notas sobre el arte imitación. Ateneo, 1 abril 54, pp. 13-14.
562 **Farré** (Luis): El objeto estético. RevFil, 13 (1954), 517-24.
563 — — Significado de lo bello como atributo trascendental para la Estética. Act. XI Cong. Brus., X, 215-20.
564 — — Apreciación del método psicológico aplicado a la Estética. Humanitas (Tucumán), n. 3 (1954), 319-29.
565 **Horia** (Vintila): Valoración filosófica de la novela. CuadHisp, 21 (1954), 279-98.
566 **Marías** (Julián): Ensayo y novela. Insula, 15 feb. 54, pp. 1-2.
567 **Martí Ibáñez** (Félix): El impacto psicológico de la ciencia atómica sobre el arte moderno. Arch.Iberoameric.Hist. de la Medic. (Madrid), 4 (1952), 369-406.
568 **Salazar** (Adolfo): Los dos polos del arte: espejismo e intuición. Cuadernos (París), n. 9 (1954), 61-68.
569 **Sinaldi** (Gabriel): Apuntes de estética del cinema. RevPontBol, 19 (1954), 227-51.

570 **Urmeneta** (Fermín de): Introducción a la estética de las significaciones zoológicas. RevIdEst, 12 (1954), 25-39.
571 **Valéry** (Paul): Poesía y pensamiento abstracto. UnivAntioq, 30 (1954), 383-402.
572 **Valverde** (José María): La "nueva objetividad" del arte. Arbor, 28 (1954), 233-55.
573 **Zarlenga** (Enrique P.): El problema del arte como formación humana. Norte (Tucumán), n. 6 (1954), 5-10.

Filosofía de la Historia y de la Cultura.

Estudios históricos: *supra*, nn. 64, 184, 233, 276, 279, 282, 283, 284, 287, 298.

574 **Alejandro** (José María, S. J.): En la hora crepuscular de Europa. RazFe, 149 (1954), 455-72.
575 — — El naturalismo ante Europa. RazFe, 150 (1954), 23-42.
576 **Asián Peña** (José Luis): Historia de la Cultura y del Arte, Barna, Bosch, 342 pp.
577 **Basave** (Agustín): Esbozo de una filosofía de la Historia. Act. XI Cong.Brus., VIII, 59-63.
578 **Beneyto** (Juan): Europa, entre la historia y la utopía. RazFe, 149 (1954), 341-48.
579 **Benito Ruano** (Eloy): El concepto de "decadencia" y su aplicación a la historia romana. Arbor, 27 (1954), 43-53.
580 **Carvajal** (Mario): Carácter religioso de la crisis contemporánea. Universitas (Bogotá), n. 7 (1954), 17-30.
581 **Daniel-Rops:** Ausencia y presencia de Dios en el mundo contemporáneo. Alcalá, 25 enero 54, pp. 1-3.
582 **Derisi** (Octavio Nicolás): Realidad y conocimiento históricos. Act. XI Cong. Brus., VIII, 33-41.
583 **Díez del Corral** (Luis): El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo. M., Rev. de Occidente, 350 pp.
584 **García Soriano** (Manuel): En torno a los problemas de la Historia. Consideraciones metodológicas. Norte (Tucumán), n. 6 (1954), 21-39.
585 **Madariaga** (Salvador de): ¿Toca Europa a su fin? Cuadernos (París), n. 8 (1954), 3-6.
586 **Romero** (Francisco): Dos rasgos de la cultura ocidental: la ciencia y la democracia. Cuadernos (París). n. 4 (1954), 3-6.
587 **Sánchez-Marín** (Faustino G.): Humanismo natural y humanismo cristiano. M., Edit Nacional, 1954, 229 pp.
588 **Schmaus** (Michael): Teología de la Cultura. Rev.Univ. de Madrid, 2 (1953), 305-316.
589 **Valera** (Fernando): La crisis funcional de nuestra civilización. Cuadernos (París), n. 9 (1954), 69-73.
590 **Vázquez Dodero** (José Luis): Juicios europeos. Ateneo, 15 ag. 54, pp. 13-14.
591 **Yunes** (Manuel): Una concepción filosófica de la cultura. M., 1953, 105 pp.

L. Martínez G.

Chamartín de la Rosa (Madrid), mayo, 1955.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

Al-An	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
	Cristiandad (Barna).
CuadFil	Cuadernos de Filosofía (BA).
CuadHisp	Cuadernos Hispanoamericanos (M).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (Ch)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Zaragoza).
	Kriterion (Minas Geraes, Brasil).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Manresa (M).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NotEstFil (Tucumán)	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Theologique (Louvain).
Ort (BA)	Ortodoxia (BA).
Phil	Philosophia (Mendoza, Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	Revista del Colegio Mayor de Ntra. Sra. del Rosario (Bogotá).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Argentina)	Revista de Filosofía (Eva Perón, Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
	Revista de Educación (M).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevUniv (BA)	Revista de la Universidad (BA).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Étranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A).
UnivAntioq	Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katolische Theologie (Insbruck).
ZtschrPhphForsch	Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung (Munich).

CRONICA

ESPAÑA

III Semana española de Filosofía.

Conforme al programa que dimos a conocer en nuestro anterior número (p. 253) se celebró esta tercera semana de Filosofía en medio de un ambiente de gran cordialidad. Cualidad general de los trabajos presentados fué su gran profundidad, y sólo la falta de tiempo para las discusiones por la excesiva acumulación de trabajos recargó algún tanto la tarea de esta Semana.

II Reunión anual de la Sociedad Española de Psicología.

Se celebró esta II Reunión Anual del 25 al 29 de abril, con el siguiente programa: Sesión inaugural, Conferencia sobre: *Nuevas perspectivas de la Psicología de la Percepción*, por D. Mariano Yela. Sesiones plenarias: *Psicología del esquema corporal*, por el Dr. D. Juan J. López Ibor; *Las características del canto humano demostradas con los métodos de la electroacústica; Por qué no soy psicoanalista; Personalidad y percepción*, por el R. P. Agostino Gemelli, O. F. M. En las sesiones de estudio fueron leídas variadas e interesantes comunicaciones presentadas por otros ilustres profesores. Con ocasión de esta reunión fué doblemente homenajeado el Rector Magnífico de la Universidad Católica de Milán, P. Agostino Gemelli.

Primer Congreso Nacional de Pedagogía.

Se celebró en Barcelona desde el día 27 de abril al 1 de mayo, centrado en el tema de la formación del profesorado, con cuatro secciones: las tres primeras dedicadas a los tres grados principales de la enseñanza y la cuarta a la formación de dirigentes laborales. Numerosas e interesantes conclusiones fué el fruto práctico de este Congreso Nacional de Pedagogía.

Curso XV de las Semanas Sociales de España.

Bajo el lema general de "Moral profesional" se celebró este curso en Salamanca los días 9 al 15 de mayo. El temario desarrollado por un selecto grupo de profesores y conferenciantes se compuso de dos partes: La primera con cinco conferencias dedicadas a temas de interés general, y la segunda con quince lecciones en dos grupos; en el primero de los cuales se estudiaron los conceptos comunes a toda profesión, y el segundo abordó el estudio específico de cada una de las profesiones más importantes.

Sociedad Española de Filosofía.

Las últimas sesiones científicas celebradas han sido las siguientes: 28 de marzo, don Mariano Yela con la siguiente ponencia: *Cuerpo y conciencia. El problema antropológico en la psicología contemporánea;* 27 de mayo, D. José Luis L. Aranguren: *El objeto material de la Etica;* 15 de junio, D. Manuel Mindán: *Verdad y libertad.* El Sr. Yela trató de dar contestación a las preguntas: ¿Qué es la Psicología actual, por qué es así, qué sentido tiene que sea así? Al buscar las respuestas pertinentes descubre que la Psicología actual no es ciencia de los "hechos de conciencia", ni de reacciones musculares, sino en cierto modo de las dos cosas a la vez. La psicología actual es ciencia de la conducta, que implica la conciencia. Hizo resaltar el expositor la insuficiencia ontológica de los supuestos antropológicos de gran parte de la psicología postcartesiana. El Sr. Aranguren, después de señalar el estado actual de los estudios de la Etica, estudió detenidamente su objeto material y su objeto formal. El Sr. Mindán, en la sesión de clausura de este curso, estudió los términos libertad y verdad. Expuesta y criticada la teoría de los existencialistas Heidegger y Jaspers que identifi-

can libertad y verdad, propuso el conferenciante las proposiciones siguientes: "La verdad es por una parte, raiz y fundamento de la libertad y, por otra, razón y sentido que la orienta". Pero al mismo tiempo la libertad es condición de la verdad en su posibilidad, en su investigación y en su comunicación. Todo se recapitula en la frase evangélica: *Veritas liberabit vos.*

Instituto Filosófico de Balmesiana.

Los días 5 y 6 de mayo se han celebrado en este Instituto unos diálogos que clausuraban sus actividades por este curso sobre los siguientes temas de especial interés: 1.° ¿Cómo hemos de presentar la Filosofía perenne ante el mundo de hoy, para que por una parte conservemos nuestra tradición y enseñanza católicas, pero por otra parte consigamos interesar a los intelectuales y filósofos? 2.° ¿Qué puntos son hoy día de más interés tanto en el ataque como en la defensa de la Filosofía cristiana?

Otras actividades y conferencias.

Merecen una especial mención: en el Ateneo de Madrid la serie de conferencias sobre *"El ente y la finitud"* con un total de diez lecciones, a cargo de D. Angel González Alvarez, catedrático de Metafísica de la Universidad Central; en la Facultad de Ciencias Morales y Políticas de la Universidad de Madrid, D. Juan Ramón Sepich, de la Universidad Eva Perón (Argentina) sobre: *El pensamiento y su temporalidad: el tiempo, como codeterminante del pensamiento;* en el Instituto "Luis Vives", de Filosofía, departamento de Filosofía e Historia de la Ciencia, el Prof. D. Gustavo Bueno sobre el tema: *Introducción del concepto de categoría en la teoría de la ciencia psicológica.* En el Seminario de Filosofía de la Universidad de Barcelona el Profesor de la Universidad Católica de Lovaina Prof. F. Van Steenberghen sobre: *Diversas actitudes frente al pensamiento medieval,* y *Tomismo abierto y tomismo cerrado,* en el Ateneo de B.

In memoriam.

Patre Valeriano Anderez (12 abril 1905-18 diciembre de 1954). A los cuarenta y nueve años, y sin enfermedad ninguna grave al exterior, le sorprendió la muerte fulminante cuando empezaba a rendir su trabajo acumulado de años. Aquella misma tarde, la última de su vida, había estado hablando al R. P. Provincial de sus trabajos y proyectos; le había llevado, lleno de ilusión, a visitar la cueva que estaba excavando en nuestro pinar y donde ya había encontrado algunos restos humanos.

Hacía tan sólo unos días había terminado la clasificación de su fichero. Se encontraba así en plena posesión de todos sus conocimientos. Con esto y con el rudo trabajo de publicaciones de sus últimos ocho años que le habían abierto un nombre entre los especialistas, podía dar por concluído el primer período, y más duro, de su carrera científica.

Comenzó a interesarse por la paleantropología en los años del destierro en Bélgica, cuando era profesor del juniorado. Se dedicó sobre todo al estudio de las publicaciones más recientes en las revistas. Entonces aún no se había dedicado a la especialización exclusiva; junto a la paleantropología le atraía el estudio de la biología genética, su gran afición, y su gran tentación. Fué un verano al Instituto Biológico de Sarriá a trabajar con el P. Pugiula, pero cuando fué avanzando y vió la imposibilidad de seguir con dos materias tan distintas, sacrificó su afición biológica a la eficacia en el estudio antropológico.

Su labor de escritor se inició el 46 con su primera síntesis de Antropología: *Importancia antropogenésica de los últimos descubrimientos paleontropológicos.*

Desde entonces escribió en *Razón y Fe, Ibérica, Sal Terrae,* PENSAMIENTO, *R. S. E.* prog. de las Ciencias, pero sobre todo en *Miscelánea Comillas.*

Sus artículos le habían ido creando un nombre aun fuera de España. Se escribía regularmente con los catedráticos e investigadores más autorizados de España y algunas de las grandes figuras del extranjero: Meléndez (Madrid), Pericot (Barcelona),

Almagro (Madrid), Crusafont, Santa-Olalla, Carballo, Leonardi (Ferrara), Ooklry (Oxford), uno de los descubridores del fraude de Piltdown, Roca (Roma), Breuil (París), y varios catedráticos de Antropología de Hispanoamérica (Lima, Quito, La Habana).

Un dato significativo del prestigio que había conseguido es el hecho de que en un mismo año le escogieron Madrid y Santander para nombrarle comisario de excavaciones y antropólogo oficial de la Diputación de Santander, encargándole los trabajos de Juyo y Santián.

También revela la alta estima que había logrado conquistar en los medios científicos las numerosas cartas de pésame que se han recibido de catedráticos, investigadores y corporaciones científicas. Todas alaban su poder de síntesis, su profundidad y documentación, fruto de un trabajo inagotable, su imparcialidad y serenidad de juicio en una materia tan tentadora para la polémica partidista. Y estas son ciertamente sus principales virtudes como escritor, como hombre de ciencia y como religioso. El amor a la verdad y el amor al trabajo fueron las dos virtudes estructurales de su vida.

El amor a la verdad, que en él fué una pasión creadora, modeló toda su fisonomía científica y espiritual. Todos sus discípulos recuerdan su imparcialidad estricta ante los datos de la ciencia, sin apresurarse nunca a sacar las consecuencia por miedo a faltar a la verdad. La verdad tenía para él un sentido religioso y transcendental, de ahí su respeto. "No debemos tener nunca miedo a la verdad, solía repetir, pues la verdad es de Dios y por lo tanto jamás puede hacer daño." Y sentía su vocación de investigador como "la tarea emprendida de entender y esclarecer la naturaleza objetivamente, o sea tal como su Autor quiso que fuese y no a nuestro antojo".

El amor a la verdad es lo que le llevaba a buscar en todo lo sencillo y lo natural. Aborrecía todo lo que fuese exceso, por lo que todo exceso tiene de artificioso: por eso no podía comprender las ceremonias complicadas, los convencionalismos sociales, el estilo rebuscado. Una de sus características principales fué la humildad y la sencillez. Y amaba a los sencillos y humildes, como amaba a la naturaleza. Y en él, hombre de estudio, duro y seco al parecer, tan parco de palabras, este amor a la verdad fué el alma de un auténtico lirismo. Hasta sus últimos años sintió el gusto y la necesidad de hacer poesías, delicadas y sencillas.

El amor al trabajo fué su segunda gran virtud. Fué un trabajador duro, sufrido y callado, como la tierra palentina donde había nacido en 1905. En 1920, a los quince años entró en la Compañía. Hizo el noviciado y juniorado en Carrión, y los dos primeros años de filosofía en Oña; para el tercero fué destinado a Vals. El magisterio lo hizo en Vigo y la Teología y Tercera Probación en Portugal. Al salir de tercera probación, en 1936, fué destinado como profesor del juniorado a Marquain. Y en 1938, al volver a España, vino a Comillas donde permaneció hasta su muerte. Dió clases de Geometría y Ciencias Naturales en el Seminario Menor, y los cursillos de Problemas Biológicos y Antropológicos en la Facultad de Filosofía de la Universidad. Pero sus cualidades y aficiones eran más de investigador que de profesor. Todo el tiempo que le quedaba libre de las clases lo dedicaba al estudio. Era avaro en aprovechar el tiempo.

Un trabajo tan absorbente y continuado le fué desgastando. Pero extremadamente sufrido no concedió nunca gran atención al cuidado de su salud. Siempre se resistió a seguir un régimen para curar la úlcera que desde hacía varios años le molestaba. Desde el final de verano ya no se sentía bien: unas punzadas en el costado y mareos durante las clases. No le concedió importancia. Vino un aviso muy serio: un ataque que le hizo perder el conocimiento durante diez minutos. Al volver en sí dijo al P. Rector que había acudido: "Se ve, P. Rector, que esto va en serio; hay que estar preparados". Su preparación consistió en continuar la vida que había llevado hasta entonces, la mejor preparación que nadie le hubiese podido desear: su vida de trabajo constante, de observancia perfecta, de humildad y caridad silenciosa y delicada.

BIBLIOGRAFIA DEL P. VALERIANO ANDEREZ

Importancia antropogenésica de los últimos descubrimientos paleoantropológicos, en *Miscelánea Comillas V* (1946), 195-229.

Concepto de caracteres biológicamente adquiridos, en PENSAMIENTO (1946), fasc. 2.

Una nueva teoría evolucionista: Evolución regresionista. Ib., fasc. 3.

Un general lepidopterófilo: D. Félix de Ardanz y Crespo (1858-1937) y su colección de Lepidópteros, en *Ibérica*, 1 junio, 1947.

Etapas científico históricas de la demostración del transformismo, en *Miscelánea Comillas*, VIII, 368-414.

¿La opinión transformista en crisis?, en *Razón y Fe*, septiembre-octubre 1948.

¿Cuántos años hace que existe la humanidad?, en *Ibérica*, 15 de agosto 1948, 143-147.

Una gruta funeraria en el "Cotero Camposo" (Tabor) de la Universidad Pontificia de Comillas, en *Miscelánea Comillas*, 10 (1948, 2), 129-140.

El origen filogenésico del hombre, en *Sal Terrae*, 37 (1949), 114-122.

Inderivabilidad del hombre a partir de los monos actuales, en *Miscelánea Comillas*, 11-12 (1949) 298-335.

El "Mitschurinismo", en *Razón y Fe*, 140 (1949, 2), 380-397.

La generación de los organismos, particularmente la del hombre, conforme al concepto de Santo Tomás de Aquino y al de la Biología actual: en PENSAMIENTO, 5 (1950), 79-90, 351-363.

Los australopitecinos africanos, en *Ibérica*, 12 (1950, 2) 65-68, 113-117, 151-155.

¿Qué se ha de pensar sobre el Pithecanthropus?, en *Razón y Fe*, 142 (1950, 2), 367-382.

¿Es derivable el hombre a partir de los monos fósiles?, en *Miscelánea Comillas*, 17 (1952, 1), 173-221.

La cueva prehistórica de "Meaza" (Estado actual de su exploración), en *Miscelánea Comillas*, 19 (1953, 1), 205-233.

Formas somáticas de la Humanidad actual: Diversidad, unidad, origen, en *Razón y Fe*, 146 (1952, 2), 453-467.

Origen y desarrollo filogenéticos del lenguaje humano según la ciencia actual. Discurso inaugural del curso 1953-54 en la Univ. Pont. de Comillas, 24 cm., 51 pp. Santander, 1954.

Interpretación antropológica del "Homo neandertalensis". Reseña históricocientífica. Las Ciencias, 19 (1954), 121-133.

El cráneo prehistórico de Santián, 25 cm., 48 pp., 28 figs., Santander 1954. Estudio hecho y presentado en nombre del "Patronato de las Cuevas Prehistóricas de la provincia de Santander al IV Congreso Interno, de Cienc. Prehist. y protohistóricas, año 1954.

BELGICA

Bajo los auspicios de la *Chaire Cardinal Mercier* el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica ha organizado por segunda vez unas jornadas de estudios del 26 al 28 de abril, que han sido consagradas al tema: *Aristóteles y Tomás de Aquino*, y han tenido por objeto determinar la naturaleza y los límites de la influencia que ha ejercido la filosofía de Aristóteles sobre la de Santo Tomás. Los temas fueron encomendados a eminentes profesores, y el último día se ofreció un homenaje al Profesor Agustín Mansión, que por muchos años profesó en la Universidad de Lovaina con especial dedicación a los estudios aristotélicos. Con tal ocasión se le ofreció al ilustre profesor un volumen con el título: *Autour d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiéval* con firmas de los mejores especialistas del mundo.

INGLATERRA

Patrocinado por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford se tendrá del 13 al 25 de septiembre una *Reunión de Filosofía*, cuyo tema será el desarrollo actual de los estudios filosóficos en las universidades inglesas, particularmente en la de Oxford, donde se celebrará la reunión. Trataránse también problemas de metafísica, epistemología y ética.

PORTUGAL

Primer Congreso Nacional de Filosofía.

Brillantemente se ha celebrado este Primer Congreso Nacional de Filosofía con resultados verdaderamente halagüeños. En otro lugar de este número (cf. nota segunda) se da una amplia información de este Congreso por nuestro redactor R. P. José María Díez-Alegría, que tomó parte activa en él.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Apartado de Correos 6.046. Madid. (6).

De sus autores:

BEDETTI, ALESSANDRO: *Filosofía della vita.* 189 págs., 24 × 17 cms.

CASTELLI, ENRICO: Atti del III Congresso Internazionale di Studi Umanistici, a cura di... *Retórica e Barocco.* 255 págs., 20 láminas, 24 × 17 cms.

ETCHEVERRY, C., S. J.: *Le conflit actuel des humanismes.*

FERNÁNDEZ, M.ª A.: *Límen de la Historia del Pensamiento y Cultura argentinas.* 63 páginas, 23 × 15 cms.

GONZALO CASAS, M.: *Introducción a la Filosofía.* 357 págs. 24 × 15 cms.

MUÑOZ ALONSO, ADOLFO: *Persona humana y sociedad.* Ediciones Movimiento. 188 páginas, 21,5 × 12,5 cms. Precio: 32 pesetas.

— — *Valores filosóficos del catolicismo.* 194 págs.

REDONDO, B.: *Luz inextinguible.* 34 págs. 16 × 10 cms.

De los editores:

* Editorial Aula. Plaza Santa Ana 2. Murcia.

SCIACCA M. F.: *La interioridad objetiva.* 157 págs., 17 × 22 cms.

* Editorial Barna. Junqueras, 16. Barcelona.

MARÍAS, JULIÁN: *Ensayos de Teoría.* 307 págs., 19 × 13 cms. Precio, 50 ptas.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

FIERRO, RODOLFO, S. D. B.: *Biografía y escritos de San Juan Bosco.* Edición preparada por 987 pág., 19 × 12 cms. Precio: 75 pesetas.

HERRERA ORIA, ANGEL: *La palabra de Cristo.* Tomo V. XXIV-1.100 págs., 19 × 12 cms. Precio: 80 ptas.

RICHETTI, MARIO: *Historia de la liturgia.* Tomo I. XX-1.341 págs., 19 × 12 cms. Precio: 95 ptas.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica.* Edición bilingüe. Tomo X: *Tratados de la templanza; de la profecía y de los distintos géneros de vida y estados de perfección.* 887 págs., 19 × 12 centímetros. Precio: 75 pesetas.

— — *Suma teológica.* Edición bilingüe. *Tratado de la vida de Cristo.* Tomo XII-XVI-684 páginas. 19 × 12 cms. Precio: 70 ptas.

* Bosch. Casa editorial. Urgel, 51 bis. Barcelona.

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: *El existencialismo en su aspecto ético.* 247 págs. 23 × 15 cms.

* Desclée de Brouwer, 22 Quai au Bois. Bruges. Bélgica.

BERDIAEF, NICOLÁS: *Le sens de la Création. Un essai de justification de l'homme.* Traduit du russe par M. J. Cain. 467 págs. 19 × 11,5 cms.

HOSTIE, RAYMOND: *Du Mythe a la Religion.—La psychologie analytique de C. G. Jung.* 234 páginas, 22 × 14 cms. Precio: 120 fr. bel.

LORIAUX, R., S. I.: *L'être et la personne selon Platon.—Essai sur la dialectique platonicienne.* 232 págs. 23 × 15 cms. Precio: 145 fr. bel.

MARC, ANDRÉ: *Raison philosophique et religion revélée.* Collection: "Textes et Études philosophiques", 292 págs., 18 × 12 cms.

* Ediciones Fax. Zurbano 80. Madrid.

BLANCO PIÑÁN, SALVADOR: *Los padres ante la vocación de los hijos.* 143 págs. 20 × 14 centímetros. Precio: 20 ptas.

BRUNNER, AUGUST: *Conocer y creer.* Versión del alemán por Ricardo de la Cierva, .S J. 253 páginas, 20 × 14 cms. Precio: 33 ptas.

* Fratelli Bocca Ed. Via Visconti di Mondrone. Milano, Italia.

CASULA, MARIO, S. J.: *Maréchal e Kant.* (Archivum philosophicum Aloisianum. Serie II, número 8). 124 págs. 25 × 18 cms. Precio: 600 liras.

* Gráficas Summa. Doctor Casal, 2. Oviedo.

RODRÍGUEZ Y GARCÍA-LOREDO, CESÁREO: *El estudio de la Teología entre los seglares cultos.* Tomo 1.º, 575 págs. t. 2.º, vol. 1.º, 1.105, 2.º 402 págs. 20 × 12 cms.

* Editorial Gredos. Benito Gutiérrez, 27. Madrid.

TODOLÍ, José: *Filosofía de la Religión.* 570 págs. 21 × 14 cms. Precio: 100 ptas.

* Istituto di Studi filosofici. Via E. Montanelli, 4. Roma, Italia.

LAZZARINI, RENATO: *Intenzionalità e Istanza metafisica.* 480 págs. 22 × 14 cms. Precio: 2.500 liras.

* Padres Monfortianos. Pedro Heredia, 23. Madrid.

GUITTENY, BERNARDO: *Un mundo mejor y las llamas de un Santo.* 32 págs. 15 × 9 cms. Precio: 3 ptas.

* Presses universitaires de France. 108, Boul. Saint-Michel. Paris.

BERNIS, JEANNE: *L'imagination.* 118 págs. 17,5 × 11,5 cms. Precio: 150 frs. franceses.
DREVET, A.: Alain. *Philosophie. Textes choisi pour les classes.* T. 2, 265 págs. 17,5 × 11,5 cms. Precio: 500 frs. fr.
SOURIAU ÉTIENNE: *L'ombre de Dieu.* 377 págs. 23 × 14 cms. Precio: 1.200 frs.

* Ediciones Rialp. Preciados, 35. Madrid.

CHEVROT, GEORGES: *Nuestra misa.* 356 págs. 17 × 12 cms. Precio: 36 ptas.
DOHEN, DOROTHY: *El mandamiento nuevo.* 203 págs. 17 × 12 cms. Precio: 22 ptas.
GUARDINI, ROMANO: *Sobre la vida de la fe.* 148 pgs. 17 × 12 cms. Precio: 16 ptas.
LECLERCQ, JACQUES: *Santa Catalina de Siena.* 373 págs. 17 × 12 cms. Precio: 40 ptas.
PACIOS, ANTONIO, M. S. C.: *Cristo y los intelectuales.* 221 págs. 19 × 12 cms. Precio: 40 ptas.
PERRIN, JOSEPH-MARIE, O. P.: *El misterio de la caridad.* I. *El amor sin medida.* 195 págs. 17 × 12 cms. Precio: 24 ptas.
VANDERCOOK JOHN W.: *El rey de Haití.* 201 págs. 17 × 12 cms. Precio: 30 ptas.

* Verlag Stiasny. Annenstrasse 65. Graz, Austria.

BLAHA, OTTOKAR: *Logische Wirklichkeitsstruktur und personaler Seinsgrund.* 92 págs. 21 × 14 centímetros. Precio: 4,50 Dm.

* Seminario Teológico Salesiano. Carabanchel Alto. Madrid.

AMERIO, FRANCO: *Historia de la Filosofía.* Sociedad editora Ibérica, Alcalá, 164. 558 páginas, 21 × 15 centímetros.

* Casa Ed. G. C. Sansoni. Via Mazzini, 46. Firenze, Italia.

GENTILE GIOVANNI: *Opere complete. Rosmini e Gioberti. Saggio Storico sulla filosofia italiana del Risorgimento.* Nuova edizione riveduta. XIX-327 págs. 22 × 14 cms. Precio: 2.000 liras.

* Universidad de Barcelona. Seminario de publicaciones.

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: *Estudios de Metafísica.* Tomo I, págs. 149. 24 × 17 cms.

* Universidad de Tucumán. San Martín, 981. Tucumán, Argentina.

Actas del primer Congreso argentino de Psicología. Vol. I. *Organización. Problemas históricos y epistemológicos de la Psicología.* 380 págs. 23 × 10 cms.

* E. Vitte, editeur. 3, Place Bellecourt. Lyon Francia.

PERROY, HENRY, S. J.: *Saint Ignace de Loyola.* 152 págs. 18 × 12 cms. Precio: 390 frs. fr.

* Vettori, Vittorio. Lugarno Mediceo, 19. Pisa, Italia.

CARLINI, A.; CIONE, E., etc.: *Studi gentiliani.* Vol. 1. *La filosofia del combattimento con una bibliografia gentiliana.* 67 págs. 24 × 17 cms. Precio: 500 liras. Vol. 2: *Scritti di...* 68 págs. 24 × 17 cms. Precio: 500 liras.

* Walter de Gruyter. Gesthinerstrasse, 13. Berlín, W. 35.

CAPELLE, WILHEM: *Geschichte der Philosophie.* II, *Die griechische Philosophie.* 2 Teil. *Von der Sophistik zum Tode Platons.* 144 págs. 3 Teil: *Vom Tode Platons bis zur altem Stoa.* 132 páginas. 4 Teil: *Von der alten Stoa bis zur Eklekticismus im I. J. v. C.* 131 págs. 15 × 10,5 centímetros. Precio de cada volumen: 2,40 Dm.